

Die Nacht der Freiheit.
Mensch, Imagination und Wahnsinn
im 'Frühwerk' Michel Foucaults

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Maurice Erb

Angenommen im Herbstsemester 2015
auf Antrag von
Herrn Prof. Dr. Philipp Sarasin
und
Herrn Prof. Dr. Michael Hampe

(Zürich, 2016)

1. Einleitung	2
2. Gesellschaft und Wahnsinn	7
3. In den grossen „Maschinerien“	18
3.1 Der <i>Normalien</i>	18
3.2 Der „Parteisoldat“	26
4. Raum und Imagination – die „dunkle“ Anthropologie.....	36
4.1 Traum, Existenz und tragische Freiheit.....	36
4.2 Kosmos, Mensch und „tierische“ Freiheit.....	63
5. Wahnsinn und Gesellschaft – Historizität der Unfreiheit.....	82
5.1 Dionysos im Archiv.....	82
5.2 Der grosse „Sonnenwahnsinn“ der Welt	84
5.3 Die Transzendenz des Deliriums	94
5.4 Das Lachen des Neffen und das Schweigen des Wahnsinns.....	107
6. Sprachmaschinen und Bildwelten – Raymond Roussels schwarze Sonne.....	124
7. „Weltbürger“ in der „Freihandelszone“ – die wiederholte Anthropologie	134
8. Ordnung, Grenzen, Spielräume – Wahrheit, Freiheit und Macht nach 1961	171
8.1 Ordnungen des Gesagten	171
8.2 Der „belebende Sockel“ und die Dispositive	182
8.3 Selbst regieren	189
9. Epilog: Grundloser Liberalismus – Foucault und die (Neo-)Pragmatisten	217
10. Bibliographie	224
10.1 Quellen	224
10.1.1 Primärquellen	224
10.1.1.1 Publierte Quellen	224
10.1.1.1 Nicht publizierte Quellen.....	228
10.1.2 Sekundärquellen	228
10.2 Darstellungen.....	231

1. Einleitung

Gibt es bei Foucault ein „Frühwerk“? Und ist überhaupt eine weitere Foucault-Exegese nötig? Wurde nicht schon alles oder mindestens genug gesagt? Die erste Frage kann damit beantwortet werden, dass es aus heuristischer Perspektive nicht abwegig ist, die im „Schatten“ von *Histoire de la folie* und bis 1962 entstandenen Texte als „Frühwerk“ mit dem restlichen *œuvre* in Beziehung zu bringen. Foucaults Interesse gilt in diesen Jahren fast ausschliesslich der Psychologie oder Psychiatrie beziehungsweise ihrer Kritik, die er schon in seinen allerersten Publikationen entwickelt und damit den originellen Wurf seiner berühmten *grande thèse* zur Geschichte des „Wahnsinns“ vorbereitet. Die kritische Auseinandersetzung mit dem psychologischen Wissen vom Menschen führt hier jäh zur Frage nach dem ebenso unauflösbaren wie kontingenten Verhältnis von Wahrheit, Freiheit und Macht, welches durchaus als Foucaults „Problem“ schlechthin oder *fil conducteur* seines mäandrierenden „Gesamtwerks“ gelten kann. Dass sich die frühe Idiosynkrasie der Argumentation einer Abkehr vom hegelmарxistischen und phänomenologischen Mainstream unter dem Einfluss Nietzsches sowie einem komplizierten Verhältnis zur strukturalistischen *vogue* verdankt, ist jedoch allgemein bekannt; ebenso wirkt die Behauptung, dass Foucaults Denken stets der Trias von Wahrheit, Freiheit und Macht verpflichtet bleibt, in dieser Allgemeinheit eher redundant. Als Antwort auf die zweite Frage ist daher ein Hinweis auf die „Quellenlage“ besser geeignet. Denn was für Foucault insgesamt gilt, nämlich dass er noch nicht als feste, klar konturierte Referenz gelten kann, weil viel Textmaterial noch nicht oder erst vor kurzem publiziert worden ist, trifft auch auf das „Frühwerk“ zu: Seine *thèse complémentaire* über Kants pragmatische Anthropologie wurde beispielweise erst vor wenigen Jahren veröffentlicht,¹ andere Dokumente, wie Vorlesungsmitschriften und Radiointerviews, sind nach wie vor nur über die Archive zugänglich. Eine erneute Exegese ist also nur schon mit Blick auf mutmassliche Lücken in der bisherigen Forschung nötig. In diesem Sinne ist die folgende Untersuchung primär durch den Anspruch motiviert, den frühen Foucault nochmals möglichst genau und vollständig zu lesen, das heisst auch unter Berücksichtigung von bisher kaum erforschten Archivalien wie Jacques Lagranges Mitschrift einer Anthropologie-Vorlesung aus dem Jahr 1954.² Das kontextualisierende *close reading* macht jedenfalls deutlich, dass zum

¹ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 11-79.

² Lagrange/Foucault, Problèmes de l'anthropologie.

„Frühwerk“ keineswegs schon alles gesagt worden ist – und zwar auch jenseits von zu schliessenden Forschungslücken. So verschieben die bislang vernachlässigten Quellen die Gewichte zwischen den Elementen und werfen ein neues Licht auf die bekannten Publikationen. Statt der beiden Ausgaben von *Maladie mentale et personnalité*³ respektive *Maladie mentale et psychologie*⁴ bieten sich nun die *Introduction*⁵ zu Ludwig Binswangers Traumdeutungsschrift und der als *thèse complémentaire* verfasste Kommentar⁶ zu Kants pragmatischer Anthropologie als Anfangs- und Endpunkt des „Frühwerks“ an. Beide Texte bilden gleichsam die Pole einer Spannung, die das ganze „Frühwerk“ durchzieht und seine Wandlungen stimuliert. Am deutlichsten kommt dies im Begriff der Freiheit zum Ausdruck: In der Binswanger-Einleitung wird Freiheit mit einer tragischen und entgrenzten Traumimagination gleichgesetzt, im Kommentar zur kantischen Anthropologie ist Freiheit dagegen synonym für den „spielerischen“ Charakter der Existenz und ihres (sozialen) Weltbezugs. Die Binswanger-Einleitung bereitet mit ihrem tragischen Freiheitsbegriff ausserdem die abgründige Gestalt des „Wahnsinns“ in *Histoire de la folie* vor und skizziert ebenso eine für weite Teile des „Frühwerks“ relevante „Phänomenologie“ und „Semantik“ fundamentaler räumlicher Ordnungen. Während diese Raumthematik noch die „Geschichte des Wahnsinns“ prägt, wird sie spätestens in der *thèse complémentaire* vom Fokus auf eine primordiale oder „weltschaffende“ Sprachlichkeit verdrängt. Zugleich verblasst mit der Bedeutung der Imagination auch der „Wahnsinn“ als Referenz für eine unmögliche Widerstandsposition und findet „Subjektivität“ nun in einer eigenwilligen Deutung des „freihandelnden Weltbürgers“ ihren Ort. Insgesamt zeichnet sich zwischen den beiden Polen des Frühwerks also eine signifikante Verschiebung ab, die nicht „nur“ die Freiheit betrifft, sondern auch die Modalitäten ihres Verhältnisses zur Wahrheit und zur Macht. Das Spezifische dieser Verschiebung liesse sich damit zusammenfassen, dass die Vorstellung von einer grossen Gefangenschaft, worin fundamentale und epochale Raumordnungen das Komplement einer auf die Imagination des Traums oder Wahnsinns reduzierten Freiheit bilden, abgelöst wird von der Idee einer opaken Sphäre von Interessen- und Machtbeziehungen, in der das sprachhandelnde „Subjekt“ seine Freiheit im spielerischen Umgang mit der Zeitlichkeit oder Kontingenz von Wahrheiten findet. Schon in der Binswanger-Einleitung wird darüber hinaus deutlich, dass die Psychoanalyse ein wichtiger

³ Foucault, *Maladie mentale et personnalité*.

⁴ Foucault, *Maladie mentale et psychologie*.

⁵ Foucault, *Introduction à Binswanger*.

⁶ Foucault: *Introduction à l'Anthropologie de Kant*.

– und vielleicht der zentrale – Bezugspunkt für Foucaults frühes Denken ist. Mit der Psychoanalyse ist dabei nicht so sehr Freud als vielmehr Lacan gemeint, der just zu jener Zeit seine philosophisch inspirierte Erneuerung der freudschen Lehre lancierte und dafür sowohl an bedeutende Strömungen des französischen Hegelianismus wie auch an den aufkommenden Strukturalismus anknüpfte. Das „Frühwerk“ ist insbesondere vor diesem Hintergrund auch als Auseinandersetzung mit der lacanschen Psychoanalyse zu lesen, wofür sich von der Privilegierung des Traumimaginären in der Binswanger-Einleitung über die Beschwörung des Wahnsinns und der Historizität seiner Gefangenschaft in *Histoire de la folie* bis zur Figur des sprachhandelnden „Weltbürgers“ in der *thèse complémentaire* zahlreiche Anhaltspunkte finden. Foucault entwickelt gewissermassen unterhalb seiner Psychologie-Kritik eine Kritik des psychoanalytischen Subjektmodells, die letztlich auf einen eigenen Gegenentwurf hinausläuft. So betrachtet wurzelt wohl auch sein kompliziertes Verhältnis zum Strukturalismus in der ambivalenten Nähe zur strukturalistischen Psychoanalyse und scheint diese Nähe oder Konfrontation gar eine Konstante zu bilden, die für ein tieferes Verständnis des „Frühwerks“ unabdingbar ist.

Der unterschwellige Bezug zur Psychoanalyse ist mithin ebenso charakteristisch für das „Frühwerk“ wie die Bewegung zwischen jenen beiden Polen, die mit der Vorstellung von einer umfassenden Heteronomie beziehungsweise mit der im weitesten Sinne „liberalen“ Idee einer spielerischen Autonomie zwei konträre Entwürfe des Verhältnisses von Freiheit, Wahrheit und Macht anzeigen. Ausgehend vom „Frühwerk“ soll dann eine Relektüre der nach 1962 publizierten Texte feststellen, ob sich diese Charakteristika auch in Foucaults späterem Schaffen wiederfinden lassen und das „Frühwerk“ quasi Polaritäten, Bewegungen oder Bezüge vorwegnimmt, die sich im „Gesamtwerk“ wiederholen. Der zweite Teil dieser Untersuchung widmet sich daher dem mittleren und vor allem dem späten Foucault, das heisst der archäologischen, der genealogischen und schliesslich der „gouvernementalen“ Phase. Als Leitidee dient hierbei die unlängst von Colin Gordon formulierte Intuition, dass in den frühen Texten – vor allem in der Kombination der beiden *thèses* – die „Matrix“ und Antizipation jeder Phase des späteren Werkes bis hin zu den letzten postumen Publikationen zu erkennen seien.⁷ Und im Fokus steht besonders jene von Foucaults späteren Wandlungen, die in der Forschung nach wie vor für Erstaunen und exegetische Betriebsamkeit sorgt, nämlich seine „interessierte“ Hinwendung zum Neoliberalismus in den Gouvernamentalitätsvorlesungen. Die vorliegende Arbeit versteht

⁷ Gordon, *History of Madness*, S. 84.

sich auch als Beitrag zu dieser intensiv geführten Diskussion, indem sie vom „Frühwerk“ her zu erhellen versucht, was Foucault zu seiner umfangreichen und tendenziell affirmativen Analyse liberaler Gouvernamentalität führte. Im Kontext dieser Liberalismuskritik soll zum Schluss und anstelle eines Schlussworts die schon oft betonte Verwandtschaft Foucaults mit dem amerikanischen (Neo-)Pragmatismus nochmals genauer erörtert werden. Der Vergleich mit den Liberalismuskonzepten von Dewey und Rorty dient letztlich dazu, den schon früh in einer Art von „Werklogik“ implizierten foucaultschen „Liberalismus“ im Spiegel möglicher Alternativen zu betrachten und damit vielleicht zu einem tieferen Verständnis oder gar einer Bewertung seiner Voraussetzung und Konsequenzen zu gelangen.

In methodischer Hinsicht ist die möglichst detailgetreue Beschäftigung mit Foucaults Texten prioritär, die deshalb fast ausnahmslos im französischen Original beigezogen werden. Der erste Teil der Untersuchung (Kapitel 2 bis 7) beleuchtet ebenso den sozialen, politischen, institutionellen oder biographischen Entstehungskontext von Foucaults Argumentation (vor allem Kapitel 2 und 3), ohne letztere jedoch auf determinierende äusseren Faktoren zu reduzieren. Auf ein wie auch immer gedachtes „Jenseits“ des Textes als Ankerpunkt der Interpretation wird also zugunsten einer vorwiegend textimmanenten Analyse verzichtet, welche die Argumentationsstrukturen, Inhalte und signifikanten Elemente des jeweiligen Textes primär in Beziehung zu anderen Bestandteilen des foucaultschen Korpus oder zu externen Quellen bringen will. Daraus folgt auch, dass die herausgearbeiteten Bezüge und Zusammenhänge nicht immer streng daran zu messen sind, ob sie im Grunde etwas bewusst „Gemeintem“ oder „Intendiertem“ entsprechen. Ohne dieses Deutungsprinzip zu sehr zu strapazieren, sollen damit hauptsächlich die impliziten und expliziten Bezüge zur Psychoanalyse herausgearbeitet werden. Dabei steht die lacansche Version der Psychoanalyse im Vordergrund und hiervon besonders die strukturalistische „Gründungsphase“, das heisst Lacans Publikationen und Seminare aus den fünfziger Jahren. Das extensive *close reading* des „Frühwerks“ setzt sich zudem ausführlich mit der relevanten Sekundärliteratur auseinander und berücksichtigt bei der Interpretation von *Histoire de la folie* (Kapitel 5) und der *thèse complémentaire* (Kapitel 7) auch das Urteil der einschlägigen historischen und philologischen Forschung. Letzteres hat jedoch nicht den Zweck, Foucaults empirische Sorgfalt oder fachliche Kompetenz zu bewerten, sondern soll vielmehr an seinem Umgang mit der Widerständigkeit des „Materials“ die „Eigenlogik“ seiner philosophischen Argumentation klarer hervortreten

lassen. Beim Überblick über den mittleren und späten Foucault (Kapitel 8) wird wiederum auf eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur verzichtet, weil es hier vorrangig um den „Mehrwert“ einer vom „Frühwerk“ informierten Neulektüre geht und der schiere Umfang der entsprechenden Literaturbestände den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Erst für die Neuinterpretation von Foucaults gouvernementaler Phase (Kapitel 8.3) und im Schlussteil (Kapitel 9) soll erneut auf aktuelle Forschungsdiskussionen eingegangen werden, um hierzu den erwähnten Beitrag leisten zu können.

Alles in allem haben die folgenden Kapitel also nicht zum Ziel, den frühen sowie den späteren Foucault viel besser, ganz anders oder auf besonders originelle Weise zu „verstehen“. Sie folgen dem etwas bescheideneren Anspruch, ihn nochmals – und streckenweise auch erstmals – vollständig und möglichst genau zu lesen. Ob es dabei gelingt, eine schon im „Frühwerk“ angelegte „Logik“ oder „Polarität“ freizulegen, die sich im grossen Ganzen von Foucaults Schaffen wiederholt und dieses prägt, bleibt letztlich dem Urteil des aufmerksamen Lesers überlassen.

2. Gesellschaft und Wahnsinn

Instabilität und Krisen prägten die Vierte Französische Republik. Der Wahnsinn des Krieges hatte eine um Identität, Selbstachtung und Orientierung ringende, tief gesplante Gesellschaft in der düsteren Landschaft der Nachkriegsjahre zurückgelassen. Niemand konnte die Symptome eines *malaise* übersehen, in dem sich Individuelles mit Kollektivem, das psychologische Einzelschicksal mit den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Problemen deutlicher denn je zu vermengen schien. In dem Masse, wie sich medizinische und politische Diagnosen zusehends überkreuzten, avancierte die Psychiatrie zum Politikum, stiessen psychologische Fragen auch ausserhalb der Hörsäle, Kliniken und Institute auf Resonanz. Der Aktualität der Problematik entsprechend widmete die Zeitschrift *Esprit* im Dezember 1952 eine ganze Sondernummer unter dem Titel *Misère de la psychiatrie* dem Themenkreis und bot renommierten Fachleuten die Möglichkeit, zum desaströsen Zustand der psychiatrischen Institutionen in Frankreich Stellung zu nehmen. Georges Daumézon, *Chef de service à l'Admission* in der Klinik *Saint-Anne*, bringt eine der Hauptschwierigkeiten auf den Punkt: „Die Zahl der Geisteskranken [*aliénés*] wächst seit 1945 in schwindelerregender Weise: die überlasteten psychiatrischen Kliniken können die Kadenzen nicht aufrechterhalten“⁸; der *Médecin Chef des Hôpitaux Psychiatriques de la Seine*, Louis Le Guillant, liefert die statistischen Details nach („die Überbelegung [der psychiatrischen Kliniken Frankreichs] belief sich am 1. Januar 1952 auf 32'117 Kranke“⁹) und ist auch um eine eindringliche Schilderung der Folgen nicht verlegen: Die durch die Überbelegung entstandene Promiskuität führe bei den Internierten zu einer Verschlimmerung der Krankheit, denn sie lasse in den Kliniken eine der „Spitalfäulnis“ vor-aseptischer Zeitalter vergleichbare „Irrenanstaltsfäulnis“ entstehen, deren pathogene Wirkung auf die aus Platzmangel in den gleichen Räumen untergebrachte, heterogene Masse der Insassen („Schwindsüchtige und Moribunde [...] altersschwache Greise [...] suggestible Debile“¹⁰) nicht zu unterschätzen sei.¹¹ Für einen anderen Kollegen drohen die psychiatrischen Kliniken wegen der enormen Zunahme der Internierungen und des Mangels an finanziellen Mitteln vollends zu „umfassenden ‚Verwahrungsanstalten‘ für

⁸ Daumézon, *Le poids des structures*, S. 942f.

⁹ Le Guillant, *La condition du malade*, S. 847.

¹⁰ Ebd., S. 852.

¹¹ Ebd., S. 849ff.

Irre“¹² zu verkommen, deren Zweck sich diesseits aller Heilungs- und Pflegeabsichten im Wegschliessen erschöpft, während die Irrenärzte zu „Funktionären einer Verwaltung, Komplizen wider Willen eines öffentlichen Dienstes, für den die Imperative des Schutzes der Gesellschaft gegenüber allen anderen Erwägungen vorrangig sind“¹³ degradiert werden. Ähnliche Argumente verleiten Daumézou in seinem Fazit gar zum Aufweis erstaunlicher historischer Kontinuitäten: „Die Realität bleibt gleich: die sozio-ökonomische Struktur, die aus der Psychiatrischen Klinik die Nachfolge des *Hôpital Général* von Louis XIV macht, den Organismus, wo man, in der Hoffnung, es werde kostengünstig sein, die immer zahlreicheren Unangepassten einer Gesellschaft hortet“¹⁴. Auch wenn es wohl ratsam ist, die drastischen Schilderungen einer Gruppe von Experten, die sich in eigener Sache an die breite Öffentlichkeit wendet, mit einer Prise Vorsicht zu geniessen, und sich in derselben Ausgabe Henri Ey – eine der prominentesten Figuren der französischen Nachkriegs-Psychiatrie und Begründer der einflussreichen positivistischen Schule des *Organo-dynamisme* – dazu berufen fühlt, vor der ausufernden Tendenz einer Psychiatrisierung der Gesellschaft und einer Soziologisierung der Geisteskrankheiten zu warnen,¹⁵ sprechen doch die Zahlen für sich und bezeugt allein die Publikation dieser Sondernummer, dass die Erklärung, Behandlung und Heilung der in stark wachsender Zahl auftretenden Geisteskrankheiten die Gemüter bewegte. Albert Béguin, Herausgeber des *Esprit*, zeichnet in seinem einleitenden Artikel das Bild einer mehr und mehr von einer „psychiatrischen Inflation“¹⁶ befallenen Industrie- und Arbeitsgesellschaft, in der „die Spanne der als normal geltenden Verhaltensweisen um einen Begriff von Nützlichkeit und

¹² Langlade, „Qui sommes nous?“, S. 798.

¹³ Ebd.; derselbe Autor weist darauf hin, dass die der Psychiatrie von der Gesellschaft bevorzugt zugewiesene Funktion des stillen Wegsperrens während der Besatzungszeit dazu geführt hatte, dass in einer „[...] so perfekt organisierten Stille [...] 40'000 Geisteskranke an Hunger, Kälte, Tuberkulose sterben konnten [...]“ (S. 798).

¹⁴ Daumézou, *Le poids des structures*, S. 942f.

¹⁵ Ey, Henry: *Anthropologie du „malade mental“*, S. 895. Ey beklagt konkret „in der gegenwärtigen psychiatrischen Versorgung und Wissenschaft eine gewisse Tendenz, den Geisteskranken zu ‚entpsychiatrisieren‘ und zugleich die gesamte Menschheit zu ‚psychiatrisieren‘“ und folgert: „[W]enn man zu weit in dieser Richtung weiterginge, unter dem Vorwand, den Geisteskranken als Produkt schlechter sozialer Bedingungen zu betrachten, und müsste man schliesslich zugestehen, dass der ‚Geisteskranke‘ dem Soziologen und nicht dem Arzt zugewiesen werden muss, dem Psychologen, dem Psychoanalytiker ohne ärztliche Ausbildung, was bliebe dann überhaupt noch vom Begriff des ‚Geisteskranken‘?“; dem hält er entgegen, dass der Geisteskranke „[...] ein kranker, beeinträchtigter, gar seiner Menschlichkeit entfremdeter Mensch [sei], [und zwar] durch eine innere Notwendigkeit, durch eine Desorganisation seines Wesens. Diese ‚Desorganisation‘, die ‚zerebralen‘, ‚organischen‘, ‚somatischen‘ Störungen entspricht, ist selbst die Bewegung der Regression, des Reifeverlusts, der Auflösung, oder allgemeiner der Ausdruck erblicher oder im durch die Entwicklung des psychischen Lebens erworbener Störungen, wenn auch jene wiederum von der Organisation des Organismus abhängt.“

¹⁶ Béguin, „Qui est fou?“, S. 788.

Gemeinwohl herum verengt wurde, der das Rätsel des unproduktiven Seins *hors-série* immer weniger toleriert“¹⁷ und in der zudem die „menschliche Wirklichkeit“ immer häufiger in einer der Psychopathologie entlehnten Sprache dargestellt und kommentiert würde („[E]s reicht, die Magazine und Journale mit grosser Auflage aufmerksam zu lesen um solches festzustellen, auch wenn wir noch nicht so weit gehen wie die Amerikaner und die Leitung [gouvernement] unserer aller Existenzen an die Psychoanalytiker abgeben“¹⁸). Angesichts der gesellschaftspolitischen Relevanz der psychopathologischen Problematik und ihrer Präsenz in der öffentlichen Auseinandersetzung liess die ideologische Vereinnahmung nicht lange auf sich warten. Die in den Nachkriegsjahren sehr einflussreiche Kommunistische Partei (*Parti Communiste Français – PCF*), welche aufgrund des starken Zulaufs von antifaschistisch und anti-bürgerlich motivierten Intellektuellen der selbst verliehene Halo einer „Partei der Intelligenz“ umstrahlte, konnte sich, nachdem sie schon das interpretatorische Hoheitsrecht über den Sinn der Geschichte beansprucht hatte, in dieser Frage gar nicht abtinent zeigen. Spätestens seit sich die Partei 1949 mit einer internen *katharsis* von allen Filiationen mit der Psychoanalyse und anderen „fremdideologischen“ Theorien „gesäubert“ hatte,¹⁹ waren Kader und Basis stramm auf den Kurs des Antagonismus von proletarischer und bürgerlicher Wissenschaft getrimmt und war die pawlowsche Reflexologie für jede Denkbewegung im Feld der Psychologie obligatorisches Programm. Die linientreuen Publikationsorgane des *PCF* nahmen sogleich jede Position ins Visier, die nicht mit einem stalinistisch verengten, historischen Materialismus und seinen theoretischen Ausläufern in Einklang gebracht werden konnte. Bereits 1950 erfolgt in *La Nouvelle Critique* die erste Abrechnung mit der nun als „neuesten Ausdruck kapitalistischer Ideologie“²⁰ verschrien Psychoanalyse: Diese bilde gewissermassen die Front aller verklärenden, mystifizierenden und in ihrer Unwissenschaftlichkeit für die wahren Verhältnisse blind machenden Pseudo-Psychologien, wobei die seit Kriegsende vor allem an den Inhalten populärer Lifestyle-Magazine festzustellende Invasion weiter Lebensbereiche durch psychoanalytische Erklärungsmuster nur die Spitze des Eisbergs darstelle;²¹ hinter der Propaganda zugunsten der Psychoanalyse („au profit de la psychanalyse“²²) verberge sich die von

¹⁷ Ebd., S. 781.

¹⁸ Ebd., S. 788.

¹⁹ Verdès-Leroux, *Au service du parti*, S. 256ff.

²⁰ Ebd., S. 259.

²¹ Follin, *Bilan de la psychanalyse*, S. 38f.

²² Ebd., S. 41.

imperialistischen Kräften vorangetriebene *Mental-health*-Bewegung, das heisst jene „Propaganda mit dem Ziel, die Idee einer Welt-Technokratie auf der Basis einer sogenannten mentalen Hygiene zu verbreiten, deren wissenschaftliche Grundlagen man in der Psychoanalyse zu finden vorgibt“²³. Es soll auch nicht verwundern, dass die psychoanalytische Propaganda, die auf die Infiltration der akademischen Lehre und Forschung und „allen Bildungswesens im Bereich der Humanwissenschaften“²⁴ abzielt, in der Praxis geradezu paramilitärisch organisiert auftritt („man kann einen Generalstab, eine Armee und Frontkämpfer ausmachen“²⁵), denn „es handelt sich gar wohl um einen Krieg“²⁶. Und das ist wiederum nicht nur metaphorisch gemeint, schliesslich würde jenseits des Atlantiks der nächste reale Krieg vorbereitet – der Abwurf von ein paar intellektuellen Nebelbomben wird dabei als Teil der imperialistischen Strategie gesehen („[...] den Schleier des Geheimnisses verdichten, der die Vorbereitung des Waffengangs umhüllt“²⁷ und „[...] die Volksmassen vom Kampf gegen das Elend und den Krieg ablenken“²⁸). Dem wachen „wissenschaftlichen Forscher“ bleibe da nur der Rekurs auf Pawlows Physiologie und Psychologie – „den am meisten rigoros-wissenschaftlichen“²⁹ – und die ethische Verpflichtung, unter Aufsicht der Partei der Arbeiterklasse und geleitet von der marxistisch-leninistischen Theorie dem Frieden zu dienen.³⁰

Sven Follins Artikel steckt auf knapp zwanzig Seiten das strategische Terrain ab, das – von starren Grenzen markiert, mit grellen Feinbildern bevölkert und durch feste „Abwehrstellungen“ strukturiert – den linientreuen Partei-Psychologen in den nächsten Jahren als Grundlage ihrer wissenschaftlichen und publizistischen Aktivität dienen sollte. Im engeren Umfeld des *PCF* wurde schon im folgenden Jahr (1951) ein eigenes Publikationsorgan aus der Taufe gehoben, das sich ausschliesslich dem psychiatrisch-psychologischen Wissensfeld widmete: *La Raison – cahiers de psychopathologie scientifique*. Das Editorial der ersten Ausgabe dieser „ersten progressiven und echt militanten *revue*, die in unseren Tagen in einem kapitalistischen Land erschienen ist“³¹ führt als ihre *raison d'être* das wachsende öffentliche Interesse an der Psychopathologie

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 40.

²⁵ Ebd., S. 49.

²⁶ Ebd., S. 50.

²⁷ Ebd., S. 40.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., S. 48.

³⁰ Ebd., S. 58.

³¹ Lountz, *Vers une psychiatrie scientifique*, S. 97.

und die unablässig steigenden Frequenz psychischer Störungen in der Bevölkerung an, um sogleich der repetitiven Monotonie polemischer Mantras zu verfallen, wenn bei der Ergründung der Ursachen die pawlowsche Reflexologie gegen die „*camouflage* der wahren pathogenen Bedingungen“³² durch eine *Mental-health*-bewegte Bourgeoisie ausgespielt und die psychiatrische Lehre phänomenologischer und insbesondere psychoanalytischer Provenienz als „Instrument einer beispiellosen Mystifikation aller menschlicher Probleme“³³ denunziert werden soll. Die argumentativen Muster wiederholen sich in den Artikeln dieser und der folgenden Ausgaben: Einmal werden beispielsweise eine psychoanalytische Zeitschrift und die strukturalistische Mythenforschung im gleichen Atemzug mit der U.S.-amerikanischen Kriegsmarine verdammt,³⁴ ein andermal die Psychiatrie der kapitalistischen Länder als ideologische Waffe der besitzenden Klasse entlarvt und eindringlich vor Versuchen, Freud und Pawlow miteinander zu versöhnen, gewarnt.³⁵ Bemerkenswert ist allerdings die Art und Weise, wie das Editorial der dritten Ausgabe auf die Vorwürfe renommierter Psychiater reagierte, die Inhalt und Stil der Neuerscheinung als aggressiv und einseitig ideologisch kritisierten: „Sie [diese Leser/Kritiker] wollen nicht sehen, dass die Zeiten des Zögerns, der Vorsicht und der Enthaltung, die Zeiten ihrer falschen ‚Objektivität‘, vorbei sind, dass die sichersten unter den menschlichen Werten – und die Vernunft selbst – bedroht sind.“³⁶

Jenseits des politischen und publizistischen Kampfgetümmels schien die psychopathologische Thematik aber auch die akademische Philosophie in ihren Bann zu ziehen. Jean Hyppolite, Professor in Strassburg und an der Sorbonne sowie späterer Direktor der *Ecole Normale Supérieure*, der sich als Übersetzer der *Phänomenologie des Geistes* (1939/41) und Autor der Kommentarschrift *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946) einen herausragenden Ruf als Exponent der französischen Hegel-Exegese erworben hatte, besuchte ein ganzes Jahr lang mit grossem Interesse die Untersuchungen von Henri Baruk im *Asile de Charenton* und regte an der *Ecole Normale* die Gründung einer aus Philosophen und Psychologen zusammengesetzten Studiengruppe an, um die Auseinandersetzung mit Psychiatrie und Psychoanalyse zu vertiefen. Darüber hinaus ist Hyppolite als regelmässiger Besucher der Seminare von

³² Editorial (La Raison), S. 9.

³³ Ebd., S. 8.

³⁴ Sanson, *Psyché et les „sciences de l'homme“*, S. 120ff.

³⁵ Lountz, *Vers une psychiatrie scientifique*, S. 95.

³⁶ Documents en forme d'Editorial (La Raison), S. 3.

Jacques Lacan bekannt.³⁷ „Die Irrenanstalt ist das Refugium derer, die nicht mehr in unserem zwischenmenschlichen Milieu leben können oder die man nicht mehr darin leben lassen kann. Sie ist daher ein Mittel, um indirekt dieses Milieu und die Probleme zu verstehen, die es dem sogenannten normalen Menschen unablässig stellt“³⁸ – was zunächst wie ein Gemeinplatz klingt oder wie eine Ausholbewegung für den ideologischen Keulenschlag wirkt, hat im Kontext dieses Vortrags durchaus tiefere Implikationen. Hyppolite geht sogleich auf die Umstände ein, die einem Menschen die geschlossene Welt der Irrenanstalt zum letztes Refugium werden lassen, und verleiht der üblichen Problematisierung des Verhältnisses von Anpassungsfähigkeit und Pathogenese eine neue Dimension. Oft bedeute die Flucht vor der Alltagswelt und der Sturz in den Wahnsinn nicht die Kapitulation vor einer überfordernden Aufgabe, sondern das Scheitern einer risikoreichen Bemühung um Authentizität; das heisst, es handelt sich wohl um misslungene Anpassung, die aber – „höhere Anpassung, an eine gegenüber der Unechtheit des täglichen Lebens höherwertige Authentizität“³⁹ – andere Sphären als die der alltäglichen Zwänge und Rollenspiele betrifft. Die Abkehr von einer nicht mehr als echt empfundenen, komplexen sozialen Welt und die tragische Verirrung in den Wahnsinn sind jedoch nicht am Massstab einer wie auch immer verstandenen Anthropologie oder eines ursprünglichen Naturzustands zu messen; der Wahnsinn als „Scheitern der Authentizität“⁴⁰ verweist auf grundlegende Strukturen unseres Daseins, er ist „ontologisches Scheitern des Menschen“⁴¹. Wenn der Geistesgestörte (*aliéné*) sein fundamentales Bedürfnis nach Anerkennung in einer unauthentischen Welt nicht mehr erfüllt findet oder finden will und der Realität einen Traum substituiert, entgeht er damit zwar nicht der stets konstitutiven Abhängigkeit von der Anerkennung durch andere,⁴² er wirft aber durch sein Schicksal unausweichlich die Frage nach dem Menschen, seinen Beziehungen und seiner Authentizität auf („[Menschliches Irren] stellt in seiner ganzen Tiefe die Frage nach dem menschlichen Wesen selbst und nach dem, was Heidegger unseren Bezug zum Sein genannt hat, unsere Authentizität“⁴³). Hyppolite lässt die Frage nach der Möglichkeit einer Rückkehr zum Authentischen („[D]as Gefälle des Vergessens des Wesentlichen wieder

³⁷ Eribon, Michel Foucault, S. 120f.

³⁸ Hyppolite, *Pathologie mentale et organisation*, S. 886.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., S. 887.

⁴¹ Ebd., S. 886.

⁴² „[S]elbst in diesem Traum, im Inneren seines eigenen Deliriums, hat der Kranke es nötig, verstanden zu werden, von jemand anderem als er selbst anerkannt zu werden“ (ebd.)

⁴³ Ebd., S. 890.

hinaufsteigen [...]“⁴⁴) offen, fast scheint es, als sehe er im Schicksal der (modernen) Existenz, die sich der Entfremdung in einer „organisierten Welt, in der wir uns wie verloren und zerstreut fühlen“⁴⁵ ausliefern muss, ein unüberwindbar tragisches Moment. Schon die wenigen Zeilen dieses Vortrags lassen erkennen, dass Hyppolites Interesse an der Welt hinter den Mauern der Irrenanstalten nicht „bloss“ den äusseren Umständen zu verdanken war. Seine Beschäftigung mit psychopathologischen Tatsachen lag auf der Linie der zentralen hegelschen Thematik des *unglücklichen Bewusstseins* und der Entfremdung und bietet im Sinne seiner „tragischen“ Hegel-Interpretation eine konsequente Verortung der Empirie des *homme concret* in philosophischen Zusammenhängen. Wie bereits erwähnt, spielte Hyppolite eine wichtige Rolle in der seit den 1920er-Jahren durch philosophische Grössen wie Jean Wahl, Alexandre Koyré und Alexandre Kojève in Gang gebrachten Rezeption der hegelschen Philosophie in Frankreich. Die französischen „Hegelianer“ entwickelten ihre zum Teil eigensinnige Auslegung des letzten grossen Systemgebäudes der abendländischen Philosophie ausgehend von dem Bedürfnis, das in der damaligen, von Descartes, Kant und Bergson geprägten, französischen Geisteslandschaft weitgehend „brach liegende“ Feld der konkreten menschlichen Existenz und Geschichte zu „bebauen“, und bezogen sich dafür in erster Linie auf Hegels frühe Schriften, vor allem aber auf die *Phänomenologie des Geistes*.⁴⁶ Als wirkungsmächtigste sollte sich Kojèves Exegese dieses „grundlegenden Buches, auf das man sich in allen philosophischen Milieus Frankreichs bezieht“⁴⁷ erweisen. In seinen berühmt gewordenen Vorlesungen zentrierte Kojève seine stark marxistisch geprägte Auslegung auf das Kapitel über die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, um im Kampf um Anerkennung und in der Entäusserung des Menschen in der Arbeit – verstanden als basale menschliche Tätigkeits- oder Artikulationsform und wahre Kraft der *Negativität* – die grundlegende Dynamik des welthistorischen Prozesses zu erkennen, der schliesslich in die Konstituierung des universalen und homogenen Staates und damit in die letztendliche Versöhnung münde.⁴⁸ Das Komplement zu Kojèves Verabsolutierung der Geschichte bildet seine anthropologisierende Lektüre der *Phänomenologie des Geistes*: Im Anschluss

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd., S. 888.

⁴⁶ Hyppolite, *La Phénoménologie de Hegel*, S. 231f.: „Meine Generation ist von der kantischen Philosophie geprägt worden [...] es gab diese Ablehnung gegenüber tiefen Gründen [...] Das französische Denken war feindselig gegenüber einer umfassenden Philosophie der Geschichte, sie widerstrebte dem aus cartesianischer Tradition [...]“

⁴⁷ Hyppolite, *La Phénoménologie de Hegel*, S. 235.

⁴⁸ Pillen, *Hegel in Frankreich*, S. 99ff.

an Koyré deutet er den hegelschen *Geist* als „Geist des Menschen“ und verlegt alle Transzendenz in die zeitliche Horizontale des sich durch die Negationen dieses Geistes entfaltenden Werkes der Geschichte. Jean Wahl glaubte demgegenüber, anhand der Figur des unglücklichen Bewusstseins in Hegels frühen religionsphilosophischen Schriften zur christlichen Existenz – genauer: im Verhältnis der menschlichen Endlichkeit zum göttlichen Absoluten – die Struktur einer zeitlos-vertikalen Transzendenz und also das tragische Moment einer unversöhnlichen Differenz in der hegelschen Philosophie ausmachen zu können.⁴⁹ Auch Hyppolite legte mehr Gewicht auf das Unversöhnliche, das Tragische – er sprach einmal sogar vom „stets im Hintergrund des hegelschen Denken wirkenden Pantragismus“⁵⁰ – und las die hegelsche Geschichtsdiagnostik mit der *conscience malheureuse* gegen den Strich. Als deutliche Geste der Abgrenzung gegenüber Marx, aber auch gegenüber Kojève, ist es zu verstehen, wenn Hyppolite betont, dass die Entäusserungen des menschlichen Subjekts, die Vergegenständlichungen des Geistes immer schon eine Entfremdung⁵¹ bedeuteten und sich der Prozess der Geschichte auf der Grundlage der stets mühevollen, schmerzhaften und immer wieder neu zu realisierenden Integration der Einzelexistenzen in die Gemeinschaft vollziehe.⁵² Das einzelne Selbstbewusstsein ist darauf angewiesen, vom Kollektiv anerkannt zu werden, um sinnvolles Werk und nicht nur „auf Bedeutungsfülle wartender Entwurf“⁵³ zu sein, denn „[...] das Werk hat nur als *kollektives Werk* einen Sinn“⁵⁴. Die Entäusserung ins Werk ist aber immer auch von Entfremdungseffekten begleitet, sie ist „Verlust seiner selbst und zugleich Entdeckung seiner selbst“⁵⁵ – falls sie überhaupt gelingt. An diesem Punkt wendet sich Hyppolite kritisch gegen Hegels Geringschätzung für die sich verweigernde oder scheiternde Subjektivität, wie sie im Schicksal zum Ausdruck kommt, das die

⁴⁹ Ebd., S. 92ff.

⁵⁰ Hyppolite, *Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel*, S. 259.

⁵¹ Hyppolite, *Aliénation et objectivation*, S. 142: „Gibt es, in der Liebe, in den menschlichen Beziehungen, in der Anerkennung des Menschen durch den Menschen, in der Technik, mittels derer der Mensch seine Welt erbaut und erschafft, in der politischen Verwaltung des Gemeinwesens, sei sie sozialistisch, nicht eine Repräsentation von sich ausserhalb seiner selbst, eine Anerkennung seiner im anderen, die eine Art von Trennung impliziert, von Entfremdung, der man immer auszuweichen versuchen kann, die aber immer existiert [...]? Das bedeutet nicht, dass der Kampf, den die Proletarier für ihre Befreiung führen können, ein vergeblicher Kampf sei. Es ist nie vergebens zu kämpfen, um eine unerträglich gewordene Entfremdung zu überwinden, wenn sie bewusst geworden ist [...] Aber Hegel weitet ein Thema aus, das Marx für das Handeln, das er im Sinn hatte, präzisieren und einschränken musste. Deshalb kann er die Begriffe der Objektivierung und der Entfremdung nicht auseinanderhalten.“

⁵² Pillen, *Hegel in Frankreich*, S. 126f.

⁵³ Hyppolite, *Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne*, S. 120.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Hyppolite, *Aliénation et objectivation*, S. 143.

Phänomenologie der „schönen Seele“ zuschreibt. Zwar hütet sich Hyppolite, die in der Innerlichkeit verharrende Seele zum Zeichen einer „anderen Welt“ zu verklären – sie ist für ihn nicht mehr als „das stets mögliche Nichts [néant] und die stets mögliche Auflösung“⁵⁶ –, er zeigt sich aber gleichzeitig auch sehr skeptisch gegenüber Hegels philosophischen Bemühungen, die Geschichte zum Weltgericht zu erheben, zumal dieser selber gespürt habe, dass die vollständige Reduktion der Transzendenz auf die Immanenz, des Göttlichen auf das Menschliche, zu einer Entwertung der Menschheit selbst führen würde.⁵⁷ Die tragischen Gestalten des Scheiterns, der Verweigerung und des Wahnsinns, die auch in der *Phänomenologie* auftauchen, scheinen also immerhin eine „Kehrseite der Geschichte“⁵⁸, ein mit dem Werk der Geschichte, deren Verabsolutierung immer die Absolution und Apotheose der Sieger ist,⁵⁹ nicht zu Versöhnendes anzuzeigen.

Die sehr kurze Skizzierung der Hauptlinien des französischen Hegelianismus macht deutlich, dass – um auf den Ausgangspunkt dieser Erläuterungen zurückzukommen – die Tatsache der *aliénation mentale* von zentraler Bedeutung in Hyppolites Kritik an der kojévéschen Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* als „absoluter Anthropologie“⁶⁰ war. Das von Hyppolite vertretene, „dualistische“ oder unabgeschlossene Verständnis der hegelschen Dialektik und Geschichtsphilosophie,⁶¹ dessen Implikationen sich in der Beziehung von Wahnsinn/Entfremdung und Geschichte verdichten, ist nicht nur gegen Kojèves totalitäre Geschichtsauffassung gerichtet, sondern muss im Kontext der damals aktuellen Auseinandersetzung mit dem stalinistischen Marxismus verortet werden.⁶² In diesem Zusammenhang – und vor dem Hintergrund der scharfen kommunistischen Polemik gegen die Psychoanalyse – lohnt es sich, auch Hyppolites Interesse an der Psychoanalyse kurz zu streifen. Verschiedene Essays, Artikel und Vorträge bezeugen die intensive Beschäftigung des Philosophen mit der psychoanalytischen Theorie zwischen 1950 und 1960, wobei Hyppolite gewissermassen auf eine hegelsch inspirierte Neulektüre des freudschen Œuvre abzielte, um dessen

⁵⁶ Hyppolite, *Humanisme et hégélianisme*, S. 149.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Hyppolite, *Aliénation et objectivation*, S. 143.

⁵⁹ Hyppolite schlägt hier explizit eine Brücke von der *Phänomenologie des Geistes* zur Nietzsches „Willen zur Macht“ (vgl. Hyppolite, *Genèse et structure de la „Phénoménologie de l’esprit“ de Hegel*, S. 374, und Pillen, *Hegel in Frankreich*, S. 173f., FN 270).

⁶⁰ Hyppolite, *La Phénoménologie de Hegel*, S. 239.

⁶¹ Für Georges Canguilhem ist Hyppolite mit seiner Interpretation näher am Text Hegels als Kojève: „[W]ahrscheinlich weil er an den Dualismus von Hegel glaubt, ist es Hyppolite besser als Kojève gelungen, ein so zentrales Konzept wie das der Entfremdung zu analysieren“ (Canguilhem, *Hegel en France*, S. 292).

⁶² Pillen, *Hegel in Frankreich*, S. 137f.

„metaphysische Bedeutung“⁶³ freizulegen. Wie in der *Phänomenologie des Geistes* vollziehe sich in der Psychoanalyse eine Enthüllung der Erfahrung innerhalb und durch die Beziehung eines Bewusstseins auf ein anderes;⁶⁴ das freudsche Unbewusste, verstanden als „unbewusste Funktion des Bewusstseins“⁶⁵ oder „Verkennen im Bewusstsein“⁶⁶, entspricht dem noch nicht reflektierten Impliziten auf der Stufe des erscheinenden Wissens, und hier wie dort – im psychoanalytischen Setting wie in der dialektischen Spekulation – kann sich die Wahrheit dem verkennenden Subjekt nur auf dem mühevollen Weg der Erfahrung enthüllen, niemals in einer kurzschlussartigen Vermittlung durch den bereits Wissenden (das heisst durch Analytiker oder den Autor der Einleitung der *Phänomenologie*).⁶⁷ Hegels *Phänomenologie* – „die veritable Ödipustragödie des menschlichen Geistes“⁶⁸ – entfaltet für Hyppolite auf einem abstraktem Reflexionsniveau all jene wesentlichen Bewusstseinsmomente (*conscience naturelle, conscience de soi comme jeu de miroir, conscience malheureuse, délire de la présomption*), die zumindest als Virtualitäten den „Erkenntnispfad“ des Analysanden säumen.⁶⁹ So sehr sich Hyppolite einerseits für die intersubjektiv-sprachliche Dimension der Psychoanalyse begeistern und in ihr eine ungeahnte philosophische Tiefe erkennen konnte,⁷⁰ blieb er andererseits gegenüber Freuds positivistischen und naturalistischen Tendenzen, gegenüber einer verdinglichenden Topik und einer falsch verstandenen *Es*-, „Anthropologie“⁷¹ ebenso kritisch, wie er die zeitgenössische Entwicklung hin zu einer „amerikanisierten“, auf therapeutische Normalisierung reduzierten Psychoanalyse beklagte. Psychoanalyse als Dialog und Reflexion, als gleichsam „bodenlose“ Erforschung und Enthüllung des verborgenen Sinns – darin sah Hyppolite den wesentlichen Beitrag Freuds zum modernen Denken, das lag schliesslich auf einer Linie mit seiner offenen – um nicht zu sagen tragischen – Auffassung

⁶³ Hyppolite, *Psychanalyse et philosophie*, S. 409.

⁶⁴ Ebd., S. 430.

⁶⁵ Ebd., S. 414.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Hyppolite, *Phénoménologie de Hegel et psychanalyse*, S. 217f.

⁶⁸ Ebd., S. 214.

⁶⁹ Ebd., S. 218.

⁷⁰ „Ich liess mich von der hegelschen *Phänomenologie* inspirieren, um die Psychoanalyse zu verstehen, denn ich entdeckte in der *Phänomenologie* eine zentrale Idee, jene der Beziehung der Bewusstseinsweisen in der Enthüllung der Erfahrung, und diese Beziehung schien mir ebenso fundamental in der Psychoanalyse zu sein“ (Hyppolite, *Psychanalyse et philosophie*, S. 430).

⁷¹ „Freud hat im Jenseits des Bewusstseins [...] eine empirische Erklärung des Menschen gesucht. Was ist der Mensch? (genau die Frage, die Kant stellte) [...] Aber muss man nicht weiter gehen und erkennen, dass die Anthropologie [...] selbst immer noch unbefriedigend ist? Die Sexualität ist Enigma, der Todestrieb ist eine Frage, nicht eine Antwort, nicht eine Erklärung. Die Frage: ‚Was ist der Mensch?‘, ist sie noch eine anthropologische Frage?“ (ebd., S. 383).

des hegelschen Absoluten als *dévoilement du dévoilement* im Sinne einer nie zum Abschluss kommenden, dialogischen Bewegung zwischen Erfahrung und Reflexion, zwischen Phänomenalität und Denken.⁷²

Dieser im Wesentlichen über das Element der Sprachlichkeit vermittelte Zugang zur Psychoanalyse macht – *last but not least* – den Einfluss Jacques Lacans deutlich, mit dem Hyppolite seit Beginn der fünfziger Jahre in regem intellektuellen Austausch stand. Lacan war selbst Hörer in Kojèves Vorlesungen gewesen und hatte dessen Überlegungen zur Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft in die eigene Theoriebildung übernommen, die spätestens seit 1953 den Weg einer strukturalistisch geprägten „Rückkehr zu Freud“ einschlug.

⁷² Pillen, Hegel in Frankreich, S. 148f.

3. In den grossen „Maschinerien“

3.1 Der Normalien

Michel Foucault bereitet sich zwischen Herbst 1945 und Sommer 1946 zum zweiten Mal – jetzt am *Lycée Henri IV* in Paris – für die Aufnahmeprüfung der *Ecole Normale Supérieure* (ENS) vor. In Philosophie werden die *khâgneux* des Elite-Gymnasiums von Jean Hyppolite auf das Niveau der *Grande Ecole* getrimmt, und obschon der renommierte Gelehrte nur zwei Monate nach Klassenbeginn einem Ruf an die Universität Strassburg folgt, hinterlässt er bei seinen jungen Schülern einen bleibenden Eindruck. Foucault wird noch viele Jahre später wiederholt die initiale Bedeutung Hyppolites für seinen eigenen philosophischen Werdegang betonen („[W]ir vernahmen nicht nur die Stimme eines Professors; wir hörten etwas von der Stimme Hegels und vielleicht noch die Stimme der Philosophie selbst“⁷³). Als *normalien* beschäftigt sich Foucault, wie die grosse Mehrheit seiner Kommilitonen, weiterhin intensiv mit Hegel; davon zeugt unter anderem seine leider verloren gegangene Arbeit für das *Diplôme d'études supérieures* mit dem Titel *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* – verfasst unter der Anleitung von Hyppolite, der seit 1949 wieder an der Sorbonne lehrte. Daneben beginnt sich Foucault stark für Psychologie zu interessieren: Er besucht im Rahmen eines Programms der ENS Vorlesungen von Georges Daumézon, Henri Ey und Jacques Lacan, er nimmt an Krankenvorfürungen in *Sainte-Anne* teil und absolviert die *Licence en Psychologie* (1949). Dieser neue Abschluss in Psychologie war erst 1947 von Daniel Lagache an der Sorbonne eingerichtet worden.⁷⁴ Nach seiner *agrégation* in Philosophie übernimmt Foucault 1951 als Nachfolger von Maurice Merleau-Ponty den Posten des *répétiteur de psychologie* an der ENS, erwirbt am *Institut de psychologie de Paris* noch zwei Diplome in Psychopathologie (1952) und experimenteller Psychologie (1953), arbeitet als Psychologe bei Jean Delay sowie als Praktikant in *Sainte-Anne*, im dortigen elektroenzephalographischen Labor und in einer Strafanstalt, um dann gleichzeitig seine erste Assistentenstelle in Lille anzutreten, wo er Psychologie für Philosophen unterrichtet. In seiner Studentenzeit an der ENS kontrastieren Foucaults intellektueller Heisshunger und Ehrgeiz – er vertieft sich zusätzlich in Husserl, Freud und Heidegger, Jaspers und Bergson,

⁷³ Foucault, Jean Hyppolite, S. 779.

⁷⁴ Macey, The Lives of Michel Foucault, S. 35f.

liest Kafka und Kierkegaard, Blanchot und Bataille – auffällig mit seiner psychischen Labilität. Er kann sich als notorischer Einzelgänger nur schwer ins universitäre Gemeinschaftsleben einfügen, seine Homosexualität lässt sich mit den rigiden Moralvorstellungen der französischen Nachkriegsgesellschaft genauso wenig vereinbaren wie seine eigenbrötlerische Sensibilität und Exzentrizität mit dem harten zwischenmenschlichen Alltag einer Eliteschule. Zwei Selbstmordversuche, Alkoholismus und eine bald wieder abgebrochene Psychoanalyse sind die Folgen. Nur die Unterbringung in einem Einzelzimmer im Krankenrevier der *ENS* bringt zeitweilig ein wenig Linderung.⁷⁵ Es scheint also naheliegend, Foucaults Interesse an Psychologie auf seine akute persönliche Problematik zurückzuführen. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass die Psychologie ein wesentlicher Bestandteil der Curricula an der *Ecole Normale* war und neben der „Königsdisziplin“ Philosophie eine Art von intellektuellem „Übungsfeld“ für karrierebewusste Aspiranten bildete, was auch in den vielen einschlägigen Aggregationsthemen zum Ausdruck kam. Foucaults Beschäftigung mit Psychologie kann also ebenso als karrierestrategisches Verhalten in einem institutionellen Feld verstanden werden.⁷⁶ Schliesslich ist mit der gesellschaftlichen und publizistischen Virulenz der psychologisch-psychopathologischen Thematik (siehe Kap. 2) ein weiterer wichtiger Beweggrund für den politisch engagierten *normalien* gegeben. Die Spekulation über Foucaults Motive für seine „psychologische Leidenschaft“ enthält sich also besser einer reduktiven Argumentation, die den biographisch-persönlichen Aspekt dem soziologisch-institutionellen oder diesen dem politisch-gesellschaftlichen vorzieht, und versucht diese Verflechtung vielmehr als irreduzibles Ganzes oder komplexes „Substrat“ für Foucaults früheste „Denkbewegungen“ zu sehen.

Foucaults Auseinandersetzung mit der grossen Bandbreite von psychologischen Theorien und Konzepten ist seinem Niveau und Selbstverständnis als *normalien en philosophie* entsprechend von intellektuellem *dédain* geprägt und daher äusserst kritisch, wenn nicht gar vernichtend. Als geschulter Dialektiker mit umfassender philosophischer Bildung und genauer Kenntnis der aktuellen französischen Wissenschaftstheorie durchschaut er die Schwächen des zeitgenössischen psychologischen Positivismus. Aus seiner Verachtung für den Stoff, den er sich für seine Psychologie-Diplome aneignen muss, macht er denn auch

⁷⁵ Eribon, Michel Foucault, S. 54.

⁷⁶ Moreno Pestaña, En devenant Foucault, S. 68f.

keinen Hehl.⁷⁷ Ein 1952 von Daniel Huisman für den zweiten Band der *Histoire de la Philosophie européenne* in Auftrag gegebener, aber erst fünf Jahre später publizierter Artikel bezeugt nicht nur Foucaults frühe Reputation, sondern spiegelt auf knapp sechzehn Seiten sowohl seine umfassende Kenntnis aller wesentlichen psychologischen Strömungen als auch seine äusserst skeptische Haltung.⁷⁸ Der zwischen 1952 und 1953 verfasste Text behandelt die wissenschaftliche Entwicklung der Psychologie während der letzten hundert Jahre und legt gleich zu Beginn den Finger in die Wunde: Er bringt den Widerspruch auf den Punkt, in den eine an der exakten Methodik der Naturwissenschaften orientierte Psychologie geriet, als gerade die konsequente Anwendung dieser methodischen Prinzipien die Einsicht zutage förderte, dass der Mensch nicht auf einen Ausschnitt des natürlichen Universums reduziert werden kann. Um diese Krise zu überwinden, sah sich die Psychologie zu einer paradigmatischen Erneuerung gezwungen, die ihr bis heute nicht richtig gelungen zu sein scheint: „Die radikale Erneuerung der Psychologie als Humanwissenschaft ist demnach nicht einfach eine historische Tatsache, deren Verlauf man während der letzten hundert Jahre ansiedeln kann; sie ist noch unerfüllte, zu erfüllende Aufgabe und bleibt in diesem Sinne auf der Tagesordnung.“⁷⁹ Für Foucault ist die moderne Psychologie, die sich von der naturalistischen Objektivität verabschiedet hat und deren zweiter Wesenszug es ist, dass sie ihre positive Erkenntnis aus der Negativität der widersprüchlichen Erfahrung des Menschen mit sich selbst beziehungsweise die Definition des „Normalen“ aus der Empirie des Abnormalen gewinnt, vor ein „Problem von Leben und Tod“ gestellt, insofern ihr Fortbestehen davon abhängt, ob es ihr gelingt, diese Widersprüche zu meistern.⁸⁰ Nach einer kurzen Übersicht über die naturwissenschaftlich orientierten Strömungen, unter denen einzig dem (jacksonschen) Evolutionismus positiv angerechnet wird, dass er den Sinn der psychologischen Tatsache in ein Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft gebracht hat,⁸¹ streift Foucault unter der Überschrift *La découverte du sens* so unterschiedliche Denker wie Janet, Dilthey oder Jaspers, als deren gemeinsamen Nenner er die Entdeckung der irreduziblen subjektiven Dimension des Sinns und die Entwicklung einer einführend-verstehenden Methode bestimmt.⁸² In dieser Linie verortet er auch Freuds „Pionierleistung“⁸³ und sieht – trotz

⁷⁷ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, S. 47.

⁷⁸ Ebd., S. 62f.

⁷⁹ Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*, S. 121.

⁸⁰ Ebd., S. 121f.

⁸¹ Ebd., S. 125.

⁸² Ebd., S. 125ff.

aller biologistischer „Rückschritts Elemente“⁸⁴, welche die Theoriebildung noch begleiteten – dessen historische Bedeutung vor allem darin, die Analyse des Sinns bis an ihre äussersten Grenzen vorangetrieben und der Bedeutung einen „objektiven Status“ verschafft zu haben.⁸⁵ Für Foucault steht fest, dass „[...] Freud der modernen Psychologie ihre Orientierung gegeben hat“⁸⁶, da durch die Psychoanalyse die Untersuchung „objektiver Bedeutungen“ ermöglicht worden sei. Deshalb setzt er seinen historischen Abriss fort, indem er ziemlich disparate Ansätze wie beispielsweise die behaviouristische Erforschung des Anpassungssinns von Verhaltensweisen, die *Gestalt*-Theorie, Piagets Entwicklungspsychologie, Rorschachs Testverfahren oder Klages Charakterologie dem in fünf Kategorien gegliederten Abschnitt *L'étude des significations objectives* subsumiert.⁸⁷ Da jede dieser Kategorien („Elemente und Ganzheiten“, „Evolution und Genese“, „Verhalten und Institutionen“ etc.) und die darin beschriebenen Forschungsrichtungen an einem inneren Gegensatz oder Widerspruch leiden, sieht Foucault die Psychologie nach wie vor als Wissenschaft infrage gestellt: Soll sie diese Widersprüche überwinden oder sie empirisch als zum Schicksal des Menschen gehörige Ambiguitäten beschreiben? „[S]oll die Psychologie sich als objektive Wissenschaft liquidieren und sich selbst in einer philosophischen Reflexion ausweichen, die ihre Gültigkeit bestreitet?“⁸⁸ Foucaults Fazit fällt vernichtend aus, denn auch eine Fundierung der Psychologie in der kybernetischen Theorie oder in der anthropologischen Reflexion würde seiner Ansicht nach nichts zu einer Überwindung der Widersprüche beitragen, an denen sie krankt. Die einzige Möglichkeit bestünde darin, diese Widersprüche, deren Erfahrung ja die Entstehungsbedingung der Psychologie bildet, ernst zu nehmen. Das aber wiederum hiesse, dass „[...] es von da an eine mögliche Psychologie nur mittels einer Analyse der Existenzbedingungen des Menschen und der Wiederaufnahme dessen gäbe, was es an Menschlichem im Menschen gibt, das heisst seiner Geschichte“⁸⁹. In einem einige Monate später verfassten Artikel für einen Sammelband zum Stand der französischen Forschung verschärft Foucault seine

⁸³ „[I]m Inneren des freudschen Systems hat sich diese grosse Umkehrung der Psychologie vollzogen, im Verlauf der freudschen Reflexion hat sich die kausale Analyse in die Genese von Bedeutungen transformiert, hat die Evolution der Geschichte Platz gemacht und hat sich dem Rekurs auf die Natur die Forderung, das kulturelle Milieu zu analysieren, substituiert“ (ebd., S. 128).

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Ebd., S. 129.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd., S. 130ff.

⁸⁸ Ebd., S. 135.

⁸⁹ Ebd., S. 137.

Kritik.⁹⁰ Mit ätzender Ironie stellt er fest, dass die sich in Abgrenzung von einer phänomenologisch oder allgemein philosophisch orientierten Psychologie auf reine Tatsachenbezogenheit kaprizierende, „wissenschaftliche“ Psychologie ihre Absolventen mit mehr oder weniger wertlosen akademischen Abschlüssen in eine Berufswelt entliesse, in der die Praxis von Medizinerinnen und Psychiatern beherrscht wird, denen wiederum jegliche theoretische Ausbildung in Psychologie abgeht.⁹¹ Psychologische Forschung entstehe somit aus der, letztlich durch die Lage am Arbeitsmarkt bedingten, Unmöglichkeit für die Psychologen, Psychologie zu praktizieren – sie ist gewissermaßen ein aus der Not geborenes Beschäftigungsprogramm: „Man betreibt Forschung als verdrängter Praktiker.“⁹² Dadurch gerät die psychologische Forschung in eine paradoxe Situation, denn sie entwickelt sich einerseits in einem von der Unmöglichkeit einer effektiven Praxis leer gelassenen Raum und erlangt andererseits nur dann eine Daseinsberechtigung, wenn sie den Beweis für die Möglichkeit dieser Praxis antritt, zu der sie keinen Zugang hat, und wenn sie sich gemäss der von der Praxis vorgegebenen Positivität entfaltet.⁹³ Foucault zeigt an einschlägigen Beispielen, wie diese Abhängigkeit oder „Knechtschaft“ der Forschung gegenüber der Praxis die Psychologie letztlich kompromittiert, denn anders als beispielsweise im Fall der Physik kann der Sinn ihrer Resultate, Techniken und Begriffe nicht von den sozialen und ökonomischen Kontexten gelöst werden, in denen sie entstehen.⁹⁴ Die grundsätzliche Dichotomie zwischen einer (notgedrungen) forschenden, „wahren“ Psychologie und einer „spekulativen“, philosophischen Psychologie hat aber noch schwerwiegendere Implikationen: Forschung, die stets vor die Option gestellt ist, wissenschaftlich zu sein oder nicht, muss sich selbst die Rechenschaft für die Wissenschaft abverlangen, sie ist nicht „Forschung im Raum einer Wissenschaft“, sondern „Bewegung, in der sich eine Wissenschaft sucht/erforscht“.⁹⁵ Folglich geraten die produzierten Erkenntnisse unablässig selbst ins Visier der Forschung, wird die Wissenschaft unaufhörlich auf ihren Gegenstand reduziert und als Schein entlarvt.⁹⁶ Wiederum wird

⁹⁰ Der ebenfalls erst 1957 publizierte Artikel wurde laut Eribon 1953 geschrieben (Eribon, Michel Foucault, S. 78f.).

⁹¹ Foucault, *La recherche scientifique et la psychologie*, S. 145f.

⁹² Ebd., S. 147.

⁹³ Ebd., S. 148f.

⁹⁴ Ebd., S. 151f.

⁹⁵ Ebd., S. 138f.

⁹⁶ Foucault vergleicht diese Selbstreferenzialität der psychologischen Forschung mit der historischen Kritik, die ebenfalls ihre Methoden, Begriffe und Erkenntnisse zum Gegenstand der eigenen wissenschaftlichen Untersuchung macht, um sogleich auf einen wesentlichen Unterschied hinzuweisen: „[S]ofern die Illusion zum Objekt historischer Analyse wird, findet sie in der Geschichte selber ihre Grundlage [...]. Die historische

Freud die herausragende Rolle zuerkannt, den paradigmatischen Boden für alle moderne Forschung in der Psychologie gelegt zu haben („[A]lle Forschung in positiver Psychologie ist freudsch, sogar wenn sie von psychoanalytischen Themen am weitesten entfernt ist [...]“⁹⁷), denn mit der Psychoanalyse wird erstmals explizit die subversive Wendung vollzogen, die jetzt zur Bedingung der Möglichkeit jeder psychologischen Forschung geworden ist: die „Negativität“ des Menschen für seine positive Natur und die Erfahrung seines Widerspruchs für die Entbergung seiner schlichtesten, unmittelbarsten und homogensten Wahrheit zu halten.⁹⁸ Der ursprünglich randständige, polemische Charakter der psychologischen Forschung als „Protest gegen die offizielle Wissenschaft“⁹⁹ und „Kriegsmaschinerie gegen die traditionelle Lehre“¹⁰⁰ – wie er für Foucault immerhin noch in der marginalen Situation der *Société française de psychanalyse* zum Ausdruck kommt – verlor sich aber in der Masse, wie die institutionalisierte Psychologie die Forschung absorbierte und schliesslich mit ihr identisch wurde.¹⁰¹ Zumal die Forschung die Psychologie aber in zweifacher Weise untergräbt – einerseits, indem sie diese in ihrer Existenz vollständig von einer unwissenschaftlichen Praxis abhängig macht, andererseits, indem sie sie einer beständigen „Reduktion der Erkenntnis auf ihr Objekt“¹⁰² unterwirft –, bildet diese Identität die Krux der modernen Psychologie: „Als realisiertes Wesen der Psychologie ist die Forschung zugleich ihre einzige Existenzform und die Bewegung ihrer Aufhebung selbst.“¹⁰³ Gemäss Foucault täuschen sich die Psychologen mit positivistischen Mythen über diesen Tatbestand hinweg und vergessen dabei vor allem, dass ihre ganze Wissenschaft in der Erfahrung der Negativität des Menschen wurzelt. Freud, der diesen Tatbestand entdeckte und deutlicher als andere wahrnahm, habe auch mehr als irgendjemand dazu beigetragen, ihn zu verbergen. Ein wenig martialisch beschliesst Foucault seinen Text daher in doppeldeutiger Anspielung auf das berühmte freudsche Diktum „Acheronta movebo“ mit dem Satz: „Die Psychologie wird sich nur durch eine Rückkehr in die Hölle [aux enfers] retten können.“¹⁰⁴

Kritik entwickelt sich in einem Element von Positivität, weil es die Geschichte selbst ist, die den absoluten Ursprung und die dialektische Bewegung der Geschichte als Wissenschaft konstituiert“; die Psychologie hingegen finde in der Psyche nur das Element ihrer eigenen Kritik und keinen positiven Boden (ebd., S. 144).

⁹⁷ Ebd., S. 154.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd., S. 141.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Ebd., S. 145.

¹⁰³ Ebd., S. 154.

¹⁰⁴ Ebd., S. 158.

Diese beiden Artikel, die zu den allerersten für die Öffentlichkeit bestimmten Äusserungen Foucaults gehören, bezeugen die Vertrautheit ihres Autors mit dem psychologischen „Kosmos“ und die intellektuelle Souveränität, mit der er sich eine fundierte kritische Position gegenüber dem institutionellen und wissenschaftlichen Apparat der zeitgenössischen Psychologie erarbeitet hat. Foucault scheint das Mass an geistigem Freiraum, das ihm die intellektuelle Dürftigkeit des psychologischen Wissenschafts- und Forschungsbetriebs bot, reichlich auszunutzen, um die Disziplin mit all ihren Ausläufern entlang der synchronen und diachronen Achsen eines epistemologischen Koordinatensystems zu rastern. Und er zeigt sich dabei auch als treuer Schüler Hyppolites: Vor allem in der Idee einer sich selbst beständig auf ihre (unbewussten) Voraussetzungen rückbeziehenden psychologischen Forschung – für Foucault bestimmt sich der Wert des Konzepts des Unbewussten letztlich nicht als Entdeckung eines neuen Gegenstandsbereichs, sondern als folgenschwere Erkenntnis einer zweiten Modalität des zu erforschenden Sinns,¹⁰⁵ als Beginn eines „fortwährenden Sich-Loslösens aus konstituierten Wissensformen“¹⁰⁶ – und im Nachweis der empirischen Fundierung der modernen Psychologie in der Negativität des Menschen lässt sich unschwer Hyppolites gegen den Strich gelesene Phänomenologie eines nie zur Totalität entfalteten Geistes beziehungsweise seine tragische, unabgeschlossene und sich sowohl dem hegelschen Fortschrittsoptimismus wie einer voreiligen Anthropologisierung verweigernde Dialektik wiedererkennen. Wenn Foucault die Psychoanalyse im Kern als „Erforschung des Sinns“ definiert und daraus ihre historische Bedeutsamkeit ableitet, argumentiert er parallel zu Hyppolites eng an Lacan orientierter, philosophischer Freud-Lektüre. Ähnlich wie für Hyppolite, dem es unter Ausblendung aller biologistischen Elemente um die Freilegung der *portée métaphysique* der Psychoanalyse ging, steht für Foucault die freudsche „Hermeneutik“ gegenüber den naturalistischen „Rückschrittsmomenten“ im Vordergrund – obschon die im engeren Sinne sprachliche oder dialogische Dimension der Psychoanalyse in beiden Texten keine Rolle spielt.

Foucault bezieht also zugleich als *normalien en philosophie* und diplomierter Psychologe Stellung zu einem Wissenschaftsgebiet, das damals allgemein *en vogue* zu sein schien. Seine fundamentale Kritik entwickelt er in wesentlichen Teilen entlang der Linien eines

¹⁰⁵ Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*, S. 128.

¹⁰⁶ Foucault, *La recherche scientifique et la psychologie*, S. 143.

Denkens, das ihn in Gestalt seines Lehrers Hyppolite intensiv geprägt zu haben scheint.¹⁰⁷ Angesichts der gesellschaftlichen oder kulturellen Implikationen und der politischen Brisanz des psychologisch-psychiatrischen Themenfelds bleibt Foucaults Stellungnahme jedoch trotz ihrer kritischen Schärfe immanent und negativ. Zwar hebt er die Praxisabhängigkeit der psychologischen Forschung hervor und skizziert die Grundrisse der institutionalisierten Psychologie in ihrer historischen Entwicklung, eine grundsätzliche gesellschaftliche oder kulturelle Verortung des wissenschaftlichen und therapeutischen Betriebs wird jedoch nicht vorgenommen. Foucault lässt die inneren Widersprüche der Wissenschaft überdeutlich hervortreten und prophezeit ihr das unausweichliche Schicksal einer selbst herbeigeführten Auflösung, er schickt die Psychologie gewissermassen „zum Teufel“, vermeidet es aber, „Rettungsmöglichkeiten“ oder positive Alternativen aufzuzeigen. Einzig im ersten Artikel weist er am Schluss sehr knapp darauf hin, dass eine künftige Psychologie nur auf der Grundlage einer Analyse der Existenzbedingungen und der Geschichte des Menschen möglich sein würde.¹⁰⁸ Ein ebenso knapper wie mehrdeutiger Hinweis.

¹⁰⁷ Ein Beleg für seine Verbundenheit mit Hyppolite im Bereich der für den frühen Foucault so wesentlichen Auseinandersetzung mit der Psychologie und besonders mit der Psychoanalyse ist auch seine spätere Teilnahme an der von Hyppolite ins Leben gerufenen psychologisch-philosophischen Studiengruppe an der ENS (Eribon, Michel Foucault, S. 121).

¹⁰⁸ Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*, S. 137.

3.2 Der „Parteisoldat“

An der *ENS* befreundet sich Foucault noch als Student mit Louis Althusser, der seit 1949 Repetitor für Philosophie war. Der acht Jahre ältere Althusser nimmt den psychisch labilen *normalien* in seine Obhut und coacht ihn bei seiner *agrégation*, die Foucault dennoch erst nach einem zweiten Anlauf besteht. Unter Althussters Einfluss tritt Foucault 1950 in den *PCF* ein und folgt mit diesem Schritt einem nicht geringen Teil seiner Mitstudenten an der *Ecole normale*. Er nimmt als mehr oder weniger pflichtbewusstes Parteimitglied an Versammlungen teil, hält Vorträge und zitiert Stalin – seine Begeisterung scheint sich aber in Grenzen zu halten.¹⁰⁹ Durch Althussters Vermittlung erhält Foucault schliesslich den Auftrag, für die Reihe *Initiation philosophique* ein Buch über Geisteskrankheit und Psychologie zu schreiben. Der 1954 unter dem Titel *Maladie mentale et personnalité* erschienene, über hundert Seiten starke Text stellt Foucaults erste eigenständige Publikation dar. Die Einleitung verkündet in unmissverständlichen Worten Programm und Zielsetzung des Buches: Im Anschluss an eine Bilanz der traditionellen und neueren Psychopathologien soll gezeigt werden, von welchen Postulaten sich die *médecine mentale* befreien muss, um „rigoros wissenschaftlich“ zu werden.¹¹⁰ Nach einem kurzen Abriss über die Inkommensurabilitäten zwischen den Phänomenen der organischen Pathologie und der Psychopathologie folgt im ersten Teil (*Les dimensions psychologiques de la maladie*)¹¹¹ die kritische Abrechnung mit den bekanntesten psychologischen Lehren in zugleich chronologischer und „logischer“ Reihenfolge. Dem jacksonschen Evolutionismus (und seinen geistigen Erben Janet und Freud) wird vorgehalten, dass die Bestimmung der Geisteskrankheit als Regression auf ein strukturell tieferes Entwicklungsniveau (oder die Bestimmung der Neurose als „spontane Archäologie der Libido“¹¹²) zwar deskriptiv einige Aspekte der Psychopathologie erfasse, diese jedoch mittels einer fiktiven Identität von Kind, Primitivem und Kranken zum Archaismus verkläre und so zur Ergründung der wahren Bedingungen oder des Ursprungs der Krankheit nichts beitrage.¹¹³ Auch unter Zuhilfenahme von mythischen Konzepten wie „Libido“ oder „*force psychique*“ erschöpfe sich der ätiologische Erklärungswert der evolutionistischen Regressionsanalyse in der Feststellung einer allgemeinen pathologischen Virtualität, die gewissermassen als

¹⁰⁹ Eribon, Michel Foucault, S. 93.

¹¹⁰ Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, S. 2.

¹¹¹ I.c., S. 20-69.

¹¹² Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, S. 26.

¹¹³ Ebd., S. 30 u. 34f.

„Lösegeld für die Entwicklung des Menschen“ in jedem Individuum angelegt sei.¹¹⁴ Freud wird im folgenden Kapitel als „Geniestreich“¹¹⁵ angerechnet, den engen Horizont des Evolutionismus mit der Integration der persönlichen Krankengeschichte in das psychoanalytische Theoriegebäude überschritten zu haben. Regression bedeute damit nicht mehr einfach „natürlicher Sturz in die Vergangenheit“, sondern „Flucht aus der Gegenwart“, Substitution einer unerträglichen Gegenwart durch Verhaltensweisen und Objekte einer fiktiven Vergangenheit.¹¹⁶ Da diese Vergangenheit als Produkt widersprüchlicher Erlebnisse und unverarbeiteter Konflikte der Kindheit die entsprechenden, mit tiefem Angstgefühl (*angoisse*) verbundenen Ambivalenzen wiederaufleben lässt, verunmöglichen die regressiven Tendenzen eine angemessene Reaktion auf die gegenwärtige erlebte Situation und schliessen den Kranken letztlich in einen Teufelskreis ein. Aber auch diese von Freud entdeckte Dimension der individuellen Geschichte taugt Foucault zufolge nicht zur Erklärung des Ursprungs der Erkrankung („Warum wird dieselbe ödipale Ambiguität vom einen überwunden, während sie beim anderen eine lange Folge pathologischer Mechanismen auslöst?“¹¹⁷), denn die persönliche Vergangenheit enthülle nicht mit Notwendigkeit, weshalb ein Widerspruch im Modus der Ambivalenz erlebt werde. Erst eine phänomenologische Analyse der Innenwelt des Kranken wird dem Umstand gerecht, dass die *angoisse* als Stil der Erfahrung der Existenz gleichsam vorgängig ist („[W]ie ein Apriori der Existenz“¹¹⁸). Damit ist das dritte und letzte Kapitel des ersten Teils eingeleitet. Foucault billigt hier zwar der daseinsanalytischen Phänomenologie des pathologischen *idios kosmos* ein tiefes intuitives Verständnis der Innenwelt des Kranken zu, weist aber darauf hin, dass die Situation des Kranken immer auch durch ein Ausgeliefertsein an die äussere Welt gekennzeichnet sei. Wenn das Subjekt in eine innere Eigenwelt flüchtet, gerät es gleichzeitig unter die Räder der objektiven Welt, von der es sich abgewandt hatte, weil es ihren Sinn nicht mehr verstand. Die „Subjektivität des Irren“ ist zugleich „Berufung zur und Abkehr von der Welt“,¹¹⁹ weshalb Foucault die Reflexion hier an jenem neuralgischen Punkt angelangt sieht, wo die Notwendigkeit des Übergangs der Untersuchung von den inneren psychologischen Dimensionen zu den äusseren, objektiven Bedingungen offenkundig wird: „[M]uss man nicht von der Welt

¹¹⁴ Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, S. 34f.

¹¹⁵ Ebd., S. 37.

¹¹⁶ Ebd., S. 40.

¹¹⁷ Ebd., S. 52.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd., S. 69.

selbst das Geheimnis dieser enigmatischen Subjektivität erfragen?“¹²⁰ Nachdem nun für alle behandelten Ansätze – Evolutionismus, (Psycho-)Analyse der individuellen Geschichte, phänomenologisch-daseinsanalytische Introspektion – bilanziert worden ist, dass sie bestenfalls das pathologische Faktum im Innern der Persönlichkeit verorten, jedoch keine Erklärung für seine Entstehung geben können („[S]ie [die bisherigen Untersuchungen] haben die Erscheinungsformen der Krankheit aufgezeigt, konnten aber nicht Erscheinungsbedingungen aufzeigen“¹²¹), bemüht sich Foucault im zweiten Teils des Buches (*Les conditions de la maladie*)¹²² zunächst darum, das „Schicksal“ der „pathologischen Tatsache“ in einer entlang der Richtschnur des historischen Materialismus entrollten Gesellschaftsgeschichte nachzuzeichnen. Schliesslich geht es darum, die Bedingungen der Geisteskrankheit in der äusseren sozialen Realität nachzuweisen und gegen die soziologischen und anthropologischen Theorien Durkheims oder Benedicts aufzuzeigen, wie sich eine Gesellschaft besonders in jenen „morbiden“ menschlichen Formen positiv zum Ausdruck bringt, die sie aus ihrer Mitte ausschliesst und in denen sie sich nicht wiedererkennen will.¹²³ Der „historische Sinn der geistigen Entfremdung“¹²⁴ ergibt sich spätestens seit dem 19. Jahrhundert aus den inneren Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft, aus der Spannung zwischen ihren realen Konflikten – wirtschaftliche Konkurrenz, Ausbeutung, imperialistische Kriege, Klassenkampf – und deren ideologischer Verklärung. Der bürgerlich-kapitalistischen Ideologie subsumiert Foucault nun nicht nur den jacksonschen Evolutionismus, sondern auch und vor allem die Psychoanalyse: Freud setzte sein metapsychologisches Modell einer paradoxen Triebnatur des menschlichen Unbewussten an den Ursprung der Krankheit, was aber eigentlich nichts anderes bedeute, als das Problem selbst zum Lösungsprinzip zu erheben.¹²⁵ Unter den gegebenen Umständen, das heisst in den durch die kapitalistische Ökonomie determinierten sozialen Beziehungen, macht der Mensch permanent eine widersprüchliche Erfahrung vom Menschen, denn der Andere begegnet ihm im Grunde stets als Konkurrent und verkörperte Todesdrohung. Der Ödipuskomplex als Knoten der familiären Ambivalenzen ist gleichsam nur die „reduzierte Version dieses Widerspruchs“¹²⁶ und nicht

¹²⁰ Ebd.

¹²¹ Ebd., S. 71.

¹²² Ebd., S. 71-90.

¹²³ Ebd., S. 71ff.

¹²⁴ Überschrift des ersten Kapitels des zweiten Teils, (ebd., S. 76-90).

¹²⁵ Ebd., S. 71ff.

¹²⁶ Ebd., S. 87.

das Resultat der Zweideutigkeit kindlicher Instinkte. So ist es auch kein Zufall, dass Freud durch seine Überlegungen zu den Kriegsneurosen auf die Idee kam, den *Lebenstrieb* als Ausdruck des bürgerlichen Optimismus des 19. Jahrhunderts durch einen *Todestrieb* zu ergänzen: „Freud wollte den Krieg erklären; aber es ist der Krieg, der diese Wendung des freudschen Denkens erklärt. Oder vielmehr machte der Kapitalismus zu dieser Zeit, auf eine für ihn selbst klare Weise, die Erfahrung seiner eigenen Widersprüche.“¹²⁷ Es ist also offensichtlich, dass die kapitalistische Industriegesellschaft – „[ein] Universum, das aus sich heraus keine Lösung für die Widersprüche bieten kann, die es selbst hervorgebracht hat“¹²⁸ – Ursache der psychopathologischen Phänomene ist. Ihre Zwänge treiben das Individuum zur Flucht in einen schizophrenen *idios kosmos*, wo es aber genau diese Zwänge wieder antrifft.¹²⁹ Trotzdem fehlt sozusagen noch das „kausale Scharnier“ zwischen „Aussen“ und „Innen“, denn die gesellschaftlichen Widersprüche schlagen sich nicht notwendigerweise als morbide Formen im Bewusstsein nieder. Foucault offeriert im letzten Kapitel – nicht sehr überraschend – Pawlows Reflexologie als ätiologisches Komplement zur Untersuchung der sozialen Bedingtheit der Geisteskrankheiten und Basis für eine „Psychologie des Konflikts“.¹³⁰ Die physiologische Lehre von der höheren Nerventätigkeit kann über den Reflex als Prinzip der Wechselbeziehung zwischen Umwelt und Organismus erklären, wie sich die Dialektik der äusseren Situation in eine Dialektik der Erregungs- und Hemmungsprozesse im Nervensystem überträgt – sie erlaubt zu verstehen, wie das Individuum einen erlebten Konflikt verarbeitet. Mit dem pawlowschen Fokus auf den individuellen Nervenapparat hat Foucault die Alternative einer „rigoros wissenschaftlichen“ Psychologie gefunden und ist auf dem positiven Boden der ebenfalls schon in der Einleitung angemahnten „Reflexion über den Menschen selbst“¹³¹ angelangt. Von hier aus kann nun konkret gezeigt werden, wie die gegenwärtigen Existenzbedingungen den Menschen entfremden („[D]ie bürgerliche Gesellschaft ist dem wirklichen Menschen nicht angemessen“¹³²) und alle metapathologischen, metapsychologischen oder evolutionistischen Spekulationen nur dazu dienen, diese

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd., S. 88.

¹²⁹ „Wenn es sich auf eine wahnsinnige Welt hin öffnet, bindet sich das Bewusstsein nicht durch einen imaginären Zwang; sondern wenn es den realen Zwang erfährt, flüchtet es in eine morbide Welt, wo es, jedoch ohne ihn zu erkennen, denselben realen Zwang wieder antrifft: denn man überwindet die Realität nicht, indem man ihr entfliehen will“ (ebd.).

¹³⁰ Ebd., S. 91-102.

¹³¹ Ebd., S. 2.

¹³² Ebd., S. 104.

Entfremdung – *condition véritable* aller Psychopathologie – zu maskieren.¹³³ Die therapeutischen Implikationen werden im Schlussteil nur kurz mit der Empfehlung einer „Schlafkur“¹³⁴ gestreift; Foucault ist es an dieser Stelle wichtiger, nochmals festzustellen, dass Heilung letztlich nur durch eine Veränderung des realen Beziehungsmilieus des Kranken möglich ist – was die Möglichkeiten einer konkreten praktischen Umsetzung betrifft, wird auf die Artikel einiger Psychiater in der „bemerkenswerten Ausgabe“ des *Esprit* vom Dezember 1952 hingewiesen.¹³⁵ Und schliesslich dient der therapeutische Kontext dazu, der bourgeoisen Ideologie in Gestalt der Psychoanalyse einen weiteren kräftigen Schlag zu versetzen: Die Psychoanalyse ist „abstrakte Psychotherapie“ und schafft ein „künstliches Milieu“ zwischen Arzt und Patient, damit dieser im Konflikt die Regungen seines Unbewussten „erkenne“;¹³⁶ indem sie das Reale psychologisiert und unrealisiert, den Kranken in einer Abstraktion der Selbstentfremdung einschliesst, gerät die Psychoanalyse in die Komplizenschaft zur Internierung, denn „sie will den Kranken gleichsam in seiner Existenz als Geisteskranker [*aliéné*] verwahren“¹³⁷.

Die Argumentation von *Maladie mentale et personnalité* wirkt allzu vertraut: Vor allem mit seinem Rekurs auf Pawlow und in der Art und Weise, wie er mit der Psychoanalyse abrechnet, zeigt sich Foucault als ideologietreuer „Parteisoldat“. Ein ungefähr zeitgleich zur Abfassung von *Maladie mentale* in den *Cahiers de psychopathologie scientifique* erschienener Artikel des Psychiaters und Neurologen René Angelergues liest sich streckenweise wie ein paraphrasierendes Echo oder ein ergänzender Kommentar zu Foucaults Buch. Die revolutionären Arbeiten Pawlows werden dort als Bestätigung und Bereicherung des dialektischen und historischen Materialismus gegen die traditionelle Physiologie und Psychologie ausgespielt, die beide „[...] indem sie aus blossen Mangel an Kenntnis eine objektive Realität aus etwas machen, das nur ein Artefakt ist [...]“¹³⁸ die Einheit des Lebewesens mit seinen Lebensbedingungen verkennen, obschon doch Pawlows Experimente gezeigt hätten, dass sogar das „elementare und konkrete Denken“ des Hundes auf den Interaktionen seines Nervensystems mit der Aussenwelt beruhe.¹³⁹ Dem Menschen wird immerhin zugestanden, dass er im Unterschied zum Tier einem neuen

¹³³ Ebd., S. 105.

¹³⁴ Ebd., S. 109.

¹³⁵ Ebd. FN 1.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ I.c., S. 110.

¹³⁸ Angelergues, *Réflexions sur la psychologie à la lumière de la physiologie pavlovienne*, S. 40.

¹³⁹ Ebd., S. 31.

„Signalisationssystem“, der Sprache, ausgesetzt sei und seine Nerven sich daher in ungleich komplexeren *liaisons* verflöchten – aber offenbar nur, um diese Tatsache sogleich als Argument gegen die Psychoanalyse ins Feld zu führen, die die historische Untersuchung des Signals und seiner Wirkung auf beziehungsweise Bedeutung für das Individuum durch einen universellen Symbolismus des Sexuellen ersetze: „Es gibt nicht mehr Signal sondern Symbol, das heisst auf das Instinktive gegründete Apriori-Interpretation der Gegebenheiten der äusseren Welt.“¹⁴⁰ Die Psychoanalyse erscheint auch bei diesem Autor als ideologisches Kernübel, zumal der psychoanalytische Dynamismus alle Psychologie bis in die psychotechnischen Forschungslabors hinein zu durchdringen scheint („[D]er Psychologe wird auf fatale Weise durch den falschen freudschen Dynamismus parasitiert, der die Kausalität mystifiziert, die er unfähig zu erfassen ist“¹⁴¹) – gleichwohl leuchtet am Horizont schon die Morgenröte der anbrechenden Revolution: „Mit der bürgerlichen Ideologie werden die Psychoanalyse, die Psychotechnik und alle Grundlagen der traditionellen Psychologie zusammenbrechen. Neue Perspektiven eröffnen sich für eine wissenschaftliche Psychologie.“¹⁴²

Der Zeitpunkt der Abfassung von *Maladie mentale* ist nicht genau bestimmbar, man kann aber davon ausgehen, dass das Manuskript im Frühjahr 1953 beim Verlag eingereicht wurde.¹⁴³ Hält man Foucaults Text neben seine ungefähr zeitgleich geschriebenen wissenschaftstheoretischen Artikel zur Psychologie, fallen sowohl Parallelen als auch Unterschiede auf. Hinsichtlich der scharfen Kritik am psychologischen Positivismus sind sie fast kongruent, mit dem wesentlichen Unterschied, dass *Maladie mentale* ein theoretisches Surrogat für die kritisch zersetzte Psychologie anbietet und programmatisch ausführt, was im Schlusssatz von *La psychologie de 1850 à 1950* eher vage postuliert wird. Wesentliche Differenzen werden aber bereits in der (chrono-)logischen Ordnung des negativ-kritischen ersten Teils von *Maladie mentale* deutlich. Foucault strengt sich hier an, die einzelnen Ansätze (Evolutionismus, Psychoanalyse, Daseinsanalyse) nicht nur in eine zeitliche Reihenfolge zu bringen, sondern sie dialektisch auseinander zu entwickeln. Jedenfalls scheint die stete Bemühung um ein sicheres ätiologisches Fundament eine Bewegung von doppelten Negationen in Gang zu bringen, welche die Begrenztheiten eines Ansatzes jeweils zum nächsten hin überschreitet und schliesslich in den zweiten Teil des

¹⁴⁰ Ebd., S. 31f., 46 u. 52.

¹⁴¹ Ebd., S. 45.

¹⁴² Ebd., S. 85.

¹⁴³ Vgl. Defert, Chronologie, S. 313.

Buches mündet, wo alle bisherigen Erklärungsversuche als deskriptive Momente in der absoluten Kausalität der „wahren“ Pathogenese aufgehoben sind. Besonders die wissenschaftshistorische Rolle der Psychoanalyse wird durch ihre Einreihung in diese dialektische Perlenkette modifiziert. Hat Freuds Entdeckung in *La psychologie de 1850 à 1950* noch die Dimension eines fundamentalen Übergangs zum Paradigma der objektiven Bedeutungen und ihrer Untersuchung und trägt die Psychoanalyse in *La recherche scientifique et la psychologie* bis in die Randständigkeit ihrer Institutionen hinein die Insignien des marginalen und subversiven Charakters der Forschung, reduziert *Maladie mentale* den freudschen „Geniestreich“ auf die Überwindung des evolutionistischen Horizonts zugunsten der Berücksichtigung der individuellen Geschichte und auf die Vorstufe einer phänomenologischen Analyse existentieller Innenweltstrukturen. Und darin erschöpft sich auch der „erkenntnisfördernde Beitrag“ der Psychoanalyse, denn im Rest des Buches kommt ihr vor allem die polemische Rolle einer „ideologischen Speerspitze“ der Bourgeoisie zu. Dabei stehen vor allem Freuds Metapsychologie und das Unbewusste im Vordergrund, das hier aber nicht mehr Modalität des Sinns oder Dimension einer permanenten Infragestellung ist, sondern okkultes Arsenal von Mythologemen und letzte psychologische Bastion der herrschenden Klasse im Krieg gegen die Erkenntnis der Wahrheit. Es geht nicht mehr darum, innerhalb der modernen Psychologie und psychologischen Forschung die tragisch-dialektische Figur einer „bodenlosen“ Enthüllung von Voraussetzungen festzustellen. Freuds theoretische Anleihen aus dem Evolutionismus und seine biologistischen Tendenzen sind nicht einfach rückschrittliche Elemente, mit denen die avancierte Psychoanalyse selbst aufgeräumt hat,¹⁴⁴ sondern bilden den Boden einer spekulativen Theorie, die „den Menschen“ und seine Lebensbedingungen völlig verkennt.¹⁴⁵ Dieser „falsche“ Boden dient der Argumentation von *Maladie mentale* als polemisches Zerrbild, dem die Tatsächlichkeit der Produktionsverhältnisse, gesellschaftlichen Widersprüche und pathogenen Nervenreize entgegengehalten wird. Das Mass aller Psychologie kann nur der „wirkliche Mensch“ sein, wahrhaftige „Therapie“ kann nur durch Revolution und eine *désaliénation* nur im Kommunismus erreicht werden – erst dann würden die Nervenstränge endlich in gesunder Harmonie mit den sozialen Verhältnissen schwingen.

¹⁴⁴ Foucault, *La psychologie de 1850 à 1950*, S. 128.

¹⁴⁵ Insofern wird hier auch zwischen der Psychoanalyse und dem damals die französische Psychiatrie beherrschenden, positivistischen Organo-Dynamismus Henri Eys (dem sicherlich ein Gutteil der Angriffe auf den Evolutionismus gilt) nicht prinzipiell unterschieden: Beide Ansätze verstellen den Blick auf die gesellschaftlichen Bedingungen und gehören zum „feindlichen“ Lager.

Foucaults erstes Buch war – wie wohl auch sein Eintritt in die Partei – gewiss vom guten Willen beseelt, politisch auf die Gegenwart einzuwirken und die Gesellschaft, die gerade ihn so sehr beengte, zu verändern. Dem Psychologie-Praktikanten waren die Verhältnisse in den psychiatrischen Anstalten Frankreichs während der Nachkriegszeit aus eigener Erfahrung bekannt, und da man angesichts der damals grossen Resonanz des Themas auf eine mehr als „nur“ persönliche oder akademische Motivation schliessen darf, lag es für Foucault durchaus nahe, mit einer Arbeit über „Geisteskrankheit und Persönlichkeit“ politisch Stellung zu beziehen. Seine Parteimitgliedschaft schränkte jedoch die Möglichkeiten auf ein enges Feld von Optionen ein. Man war entweder Teil der „Maschinerie“ ideologischer Wissensproduktion oder gehörte zum Klassenfeind. Die Leitlinien des *PCF* liessen dem Verfasser von *Maladie mentale* im Grunde keine andere Wahl, als die vorgegebenen und in Publikationen wie den *Cahiers de psychopathologie scientifique* alle paar Monate wiederholten Argumentationsmuster zu übernehmen. Das Ergebnis ist ein Buch, welches heute ziemlich einhellig als „eher bescheidenes Werk“¹⁴⁶ qualifiziert wird. Foucault selbst wird *Maladie mentale* später einmal als „ein von allem, was ich in der Folge schrieb, völlig losgelöstes Werk“¹⁴⁷ bezeichnen. Allerdings ist *Maladie mentale* nicht nur von den späteren Werken losgelöst, es kontrastiert auch schon deutlich mit den beiden etwa zur selben Zeit verfassten Artikeln. Trotz zahlreicher Kongruenzen in der Kritik verrät der argumentative Duktus von *La psychologie* und insbesondere von *La recherche scientifique* den wissenschaftstheoretisch gewandten *normalien* und Dialektiker aus der Schule Hyppolites, der die epistemologische Tragödie der Psychologie bewusst in disharmonischen Akkorden ausklingen lässt und der Psychoanalyse in diesem Schauspiel die Protagonistenrolle zuweist,¹⁴⁸ während *Maladie mentale* die Schablonen einer klassenkämpferischen Rhetorik übernimmt, einen fast ganz auf seine biologistischen „Schlacken“ reduzierten Freud als „die“ Psychoanalyse

¹⁴⁶ Eribon, Michel Foucault und seine Zeitgenossen, S. 116.

¹⁴⁷ Foucault, Interview de Michel Foucault (J. François et J. de Wit), S. 665.

¹⁴⁸ Das gilt für *La psychologie de 1850 à 1950* nur bedingt. Dieser Artikel gibt angeblich den Inhalt der Vorlesungen an der *ENS* in Lille wieder (Macey, The lives of Michel Foucault, S. 62f.); Deleuze, der als zufälliger Hörer einer der Vorlesungen in Lille beiwohnte, beschrieb diese als „deutlich marxistisch“ geprägt (Eribon, Didier: Michel Foucault und seine Zeitgenossen, S. 106). Im Vergleich mit *Maladie mentale* kommt eine marxistische Prägung in *La psychologie* aber doch nur sehr verhalten zum Vorschein – abgesehen vom Schlusssatz, der eine Brücke zu *Maladie mentale* baut, sind wenig ideologische Einflüsse spürbar. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass der Artikel bis zur Publikation 1957 nochmals umgeschrieben wurde, allerdings findet sich hierfür nirgends ein Hinweis (das gilt auch für *La recherche scientifique*).

demontiert und schliesslich – ohne explizite theoretische Rechtfertigung¹⁴⁹ – Marx *cum* Pawlow als Panazee für den entfremdeten *homme réel* anpreist.

Foucault hat mit seiner Mitgliedschaft im *PCF* stets gehadert. Eine Mischung aus „altermondialistischen“ Sehnsüchten, politischer Bewegtheit und dem Bedürfnis nach einer Alternative zur traditionellen Universitätsphilosophie hatten ihn gemäss eigener Aussage in den Schoss des *parti d'intelligence* getrieben.¹⁵⁰ Doch die Ernüchterung folgte bald: Für die Möglichkeit politischen Engagements war ein hoher Preis zu zahlen, und man kann sich den hochgebildeten *normalien* und unversöhnlichen Individualisten mit seiner Resistenz gegen Einordnung jeglicher Art auch nur schwer als glückliches Mitglied in einer straff organisierten, stalinistischen Kaderpartei vorstellen. So war es für ihn wohl kaum mit seinem intellektuellen Gewissen zu vereinbaren, wenn Hyppolite in der *Nouvelle Critique* (1950) auf dümmlische Weise als Revisionist verunglimpft wurde. Noch prägender scheint ein das engste Umfeld betreffender Vorfall gewesen zu sein, der den Anspruch der Partei auf totale Kontrolle des Privatlebens ihrer Mitglieder bezeugte: Althusser wurde gezwungen, sich von seiner Partnerin zu trennen, weil diese Trotzkin war. Dieser rigorosen Eingriff signalisierte vor allem, dass ein (privates) Doppelleben zu den schlimmsten Vergehen gegen die Parteidisziplin zählte. Es ist allerdings fraglich, ob Foucaults heimlich gelebte Homosexualität wirklich der einzige oder hauptsächliche Grund für seine Entfremdung von der Partei und deren in diesem Punkt sehr bürgerlichen Moralvorstellungen war; ebenso wenig überzeugt die neuerdings vorgebrachte These, die in *Maladie mentale* eine von der Parteidoktrin unabhängige Argumentation und in der Orientierung an Pawlow dementsprechend mehr als einen blossen „*suivisme stalinien*“ sehen will.¹⁵¹

Foucault sprach später davon, wie er an der Universität „[...] zur Aneignung jener grossen Maschinerien gedrängt“ wurde, und meinte damit zuvorderst den Hegelianismus und die Phänomenologie; dabei sei der hauptsächliche „Trend“ jener Zeit (1945–1954) auf einen „Husserlianismus-Marxismus“, das heisst auf eine Synthese zwischen Phänomenologie und Marxismus, hinausgelaufen, und er habe sich entsprechend bemüht, an „dieser

¹⁴⁹ Gros, Foucault et la folie, S. 19.

¹⁵⁰ Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 39ff.

¹⁵¹ Vgl. Moreno Pestaña, En deuant Foucault, S. 109f., 112 und 205.

Diskussion“ teilzunehmen.¹⁵² *Maladie mentale* bezeugt dieses Bemühen und die dafür unumgängliche „Eingliederung“ in die „Diskursmaschinerie“; allerdings zeigen der Vergleich mit zeitgenössischen Parteipublikationen und die hier wie dort selbstverständliche Privilegierung des Marxismus-Pawlowismus gegenüber der Phänomenologie als bloss deskriptiver Erklärungsvorstufe, wie sehr der Autor sich als Teil eines Kollektivs zu verstehen hatte, und zeigt der Kontrast mit Foucaults akademischen Texten, wie sehr er mit diesem Unterfangen hinter seinen intellektuellen Möglichkeiten und Prägungen zurückblieb. Foucault spielte wohl auch auf *dieses* Dilemma an, wenn er seine Parteimitgliedschaft rückblickend als ein „Exerzitium der Ich-Auflösung“ beschrieb.¹⁵³ Und schliesslich passt zu all dem das hartnäckige Gerücht, er habe als „Ghostwriter“ Artikel für den Chefredakteur der *Nouvelle Critique* verfasst.¹⁵⁴ Freilich benutzte Foucault die publizistische Maschinerie der Partei auch für andere, kleinere Veröffentlichungen unter eigenem Namen und verfasste Beiträge für kommunistische Studentenzeitschriften. Ein offenbar „brillanter“ Artikel über Descartes für *Clarté* wurde jedoch nicht publiziert, da er der Redaktion zu anspruchsvoll war.¹⁵⁵ Alles in allem ist es also wenig überraschend, wenn Zeugnisse aus dem damaligen persönlichen Umfeld Foucaults Einstellung zur Partei und Doktrin irgendwo zwischen völliger Indifferenz und bemühter Teilnahme ansiedeln.¹⁵⁶ Der „innere“ Bruch mit dem Kommunismus hat wahrscheinlich schon knapp ein Jahr nach dem Eintritt stattgefunden.¹⁵⁷ Seinen definitiven Austritt datiert Foucault auf Ende 1952,¹⁵⁸ tatsächlich scheint er die Partei erst im Frühling 1953 verlassen zu haben – ohne grosses Aufsehen. Vermutlich unterliess er es einfach, seine Mitgliedskarte zu erneuern.¹⁵⁹

¹⁵² Vgl. Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 26 sowie Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, S. 434f. und Foucault, Interview de Michel Foucault (J. François et J. de Wit), S. 665.

¹⁵³ Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 40.

¹⁵⁴ Vgl. Eribon, Michel Foucault, S. 94ff. und Macey, *The Lives of Michel Foucault*, S. 41f.

¹⁵⁵ Eribon, Michel Foucault, S. 97.

¹⁵⁶ Pinguet, *Die Lehrjahre*, S. 46.

¹⁵⁷ Defert, *Chronologie*, S. 17.

¹⁵⁸ Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 40.

¹⁵⁹ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, S. 41.

4. Raum und Imagination – die „dunkle“ Anthropologie

4.1 Traum, Existenz und tragische Freiheit

Foucaults weitschweifiges Interesse für verschiedene philosophische wie literarische Strömungen und Autoren wurde schon kurz angetönt. Die Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei tat dem keinen Abbruch, vielmehr erweiterte sich Foucaults Horizont in dieser Zeit noch stärker und wagte sich sein Denken auf neue und abseitige Pfade. Während er also bereits 1951 mit dem Gedanken an den Parteiaustritt spielt und davon träumt, nach dem Studium nach Dänemark auszuwandern, beginnt er – beeinflusst durch die Vorlesungen Jean Wahls an der Sorbonne – Kierkegaard und Kafka zu lesen;¹⁶⁰ schon länger ist er von Georges Bataille und dessen Philosophie der Grenzerfahrungen fasziniert, ebenso von der Literaturtheorie Maurice Blanchots; er vertieft sich systematisch in die Werke von Husserl und Heidegger und macht schliesslich 1953 mit Nietzsche eine für seinen denkerischen Weg entscheidende Entdeckung. Von der inneren Aufgewühltheit jener Zeit zeugt ein dem Autor der *Geburt der Tragödie* gewidmeter Text auf der Rückseite des Typoskripts von *Maladie mentale*, der die „drei benachbarten Erfahrungen“ Traum, Trunkenheit und Unvernunft beschwört.¹⁶¹ Es entsprach also durchwegs Foucaults denkerischer „Mehrspurigkeit“¹⁶², wenn er sich auch weiterhin intensiv und nicht nur in polemischer Absicht mit der Psychoanalyse beschäftigte. Seine eigenen Erfahrungen mit der *talking cure* bleiben zwar von einem mysteriösen Schleier umhüllt,¹⁶³ doch scheint Foucault in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre über die neuesten Entwicklungen in der Psychoanalyse voll und ganz auf dem Laufenden gewesen zu sein. 1953 war ein

¹⁶⁰ Defert, Chronologie, S. 17.

¹⁶¹ Ebd., S. 20.

¹⁶² In einem seiner letzten Interviews brachte Foucault seine ursprünglichen philosophischen Interessen dennoch in eine gewisse Reihenfolge: „Ich habe zuerst Hegel gelesen, dann Marx, und ich habe 1951 oder 1952 begonnen, Heidegger zu lesen; und 1953 oder 1952, ich erinnere mich nicht mehr, habe ich Nietzsche gelesen“ (Foucault, *Le retour de la morale*, S. 703).

¹⁶³ Als fast sicher gilt nur, dass sich Foucault nach seinem zweiten Selbstmordversuch im Sommer 1950 für kurze Zeit bei einem gewissen Dr. Gallot in Analyse befand (Defert, Chronologie, S. 16); die verschiedentlich erwähnte, nach zwei bis drei Wochen abgebrochene Psychoanalyse (Macey, *The lives of Michel Foucault*, S. 29, und Eribon, *Michel Foucault*, S. 78) bezieht sich wohl auf diese Episode. In einer 1975 in São Paulo stattfindenden Gesprächsrunde bedarf es der Hartnäckigkeit der Fragsteller, um Foucault zu entlocken, dass er zweimal eine Analyse ausprobiert habe („Ich habe es zweimal ausprobiert und es schliesslich drei oder vier Monate danach aufgegeben, total gelangweilt... [Das erste Mal] [a]ls ich Student war; und, das zweite Mal, ungefähr zehn Jahre später“, Foucault, *Asiles. Sexualité. Prisons*, S. 777), wobei es sich jeweils um eine orthodox-freudsche Analyse gehandelt habe („Die traditionellste freudsche Analyse, die es gibt“, ebd.).

bedeutsames Jahr für die französische Psychoanalyse, denn es kündigte mit zwei Ereignissen eine historische Wende und die Geburt eines neuen „Meisters“ an. Jacques Lacan setzte in seinem berühmten Vortrag von Rom einen wichtigen Meilenstein für die von ihm propagierte „Rückkehr zu Freud“, nachdem er zusammen mit Daniel Lagache die Sezession von der *Société psychanalytique de Paris* vollzogen und die *Société française de psychanalyse* gegründet hatte. Mit dem Vortrag von Rom lässt Lacan auch erstmals die Sprache oder das Symbolische zum zentralen Thema aufrücken, denn bislang war er in erster Linie als Theoretiker des Spiegelstadiums und des Imaginären in Erscheinung getreten. Bei der Ausarbeitung der dialektischen Strukturen der Spiegelbildlichkeit in ihrer konstitutiven Bedeutung für die Ich-Bildung orientierte sich Lacan bekanntlich eng an Kojèves Interpretation des Selbstbewusstseinskapitels der Phänomenologie des Geistes.¹⁶⁴ Begehren, Aggression, Entfremdung und Kampf um Anerkennung im Modus der ausschliesslichen Alternativität des „Ich oder Du“ sind für Lacan die Momente des im frühkindlichen Spiegelerlebnis präfigurierten und gleichsam in die *condition humaine* eingeschriebenen Strebens nach imaginärer Identität. Mit der Bestimmung des *moi* als „entfremdender Identität“¹⁶⁵ und von „konstitutivem Verkennen“¹⁶⁶ begleiteter narzisstischer Fixierung wendet sich Lacan sowohl gegen die seiner Ansicht nach illusionäre Vorstellung eines autonomen Subjekts, wie sie zuvorderst der (sartreschen) Existentialismus vertritt, als auch gegen die „amerikanische“ Version der Psychoanalyse, die den Schwerpunkt auf die Stärkung des Ich und die Anpassung an gesellschaftliche Normen legt.¹⁶⁷ Die Verstrickungen des *moi* bilden zumal die permanente Gefahr einer „Stasis des Seins in einer idealen Identifikation“, einer Verirrung der Freiheit, in der die dialektische Entwicklung des menschlichen Wesens ins Stocken und schliesslich in die Fänge des Wahnsinns gerate, „[d]enn das Risiko des Wahnsinns misst sich an der Verlockung der Identifikationen, wo der Mensch zugleich seine Wahrheit und sein Sein bindet“¹⁶⁸. Lacan orientiert sich hierbei explizit am Konzept des Wahnsinns, wie es in der *Phänomenologie des Geistes* dargelegt wird („Derart ist die allgemeine Formel des Wahnsinns, die man bei Hegel findet, denn glauben sie nicht, dass ich eine neue erfinde [...]“¹⁶⁹), um die existentielle Tragweite der Ätiologie der Geisteskrankheiten gegen die

¹⁶⁴ Pagel, Lacan zur Einführung, S. 27.

¹⁶⁵ Lacan, *Le stade du miroir*, S. 97.

¹⁶⁶ Ebd., S. 99.

¹⁶⁷ Widmer, *Subversion des Begehrens*, S. 22f.

¹⁶⁸ Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, S. 176.

¹⁶⁹ Ebd., S. 172.

von Henri Ey vertretene, evolutionistisch-organogenetische Psychopathologie ins Feld zu führen. Ganz im Sinne seiner Bemühung, den wesentlichen Kern der freudschen Entdeckungen philosophisch zu durchdringen, fasst Lacan die essentiellen Dimensionen des intersubjektiven Geschehens in der psychoanalytischen Sitzung in eine dialektische Begrifflichkeit („Kurz gesagt ist die Psychoanalyse eine dialektische Erfahrung“¹⁷⁰); so gedeutet verdichten sich in den charakteristischen Aspekten der Beziehung zwischen Analytiker und Analysand – Übertragung und Widerstand – die elementaren Bewegungen des subjektiven Geistes auf prekäre Weise. Besonders die narzisstischen Verhaftungen des *moi* erweisen sich in der dialogischen Aktualisierung der unbewussten Teile des Bezugsnetzes, in welchem sich die Geschichte des Subjekts ereignet, als widerständiger Faktor und Stolperstein auf dem Weg zur Einsicht („[D]as *moi* [...] stellt das Zentrum aller Widerstände gegen die Kur der Symptome dar“¹⁷¹). Jenseits der hegelsch inspirierten und schwerpunktmässig auf die Problematik des Narzissmus und der Ich-Bildung konzentrierten Vertiefung der Psychoanalyse erreichte Lacan das eigentliche Element seiner Freud-Exegese erst durch die Übernahme zentraler Paradigmata aus der modernen Linguistik und Anthropologie in seine eigene theoretische Arbeit. Er schloss sich damit jener alsbald unter dem pauschalen Label „Strukturalismus“ bekannten Strömung an, die in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre bedeutsame Veränderungen in der geistigen „Grosswetterlage“ Frankreichs einleitete, indem sie – vereinfacht gesagt – das methodische Interesse von der Untersuchung konkreter Bedeutung auf die Beschreibung und Analyse sinnerzeugender Strukturen verlagerte und sich von der die frühe Nachkriegszeit beherrschenden Idee eines *retour à l’homme* abwandte, welche den Existentialismus nicht weniger als den Marxismus beseelte. Lacans „*coup*“, der Nachweis der sprachlichen Strukturiertheit des Unbewussten, ermöglicht nicht nur eine von biologistischen „Resten“ und dynamisch-topischen Spekulationen befreite Neuinterpretation Freuds, sondern auch ein grundlegend neues (psychoanalytisches) Subjektverständnis. Im Anschluss an Lévi-Strauss versteht Lacan die Sprache auf der Grundlage von Saussures Linguistik als differentielles Gefüge von an sich bedeutungslosen Signifikanten, das als anonyme und jeder bewussten Intentionalität vorgängige Artikulationsstruktur Seins- und Weltbezüge

¹⁷⁰ Lacan, *Intervention sur le transfert*, S. 216.

¹⁷¹ Lacan, *L’agressivité en psychanalyse*, S. 118.

überhaupt erst möglich macht und organisiert.¹⁷² Sprache ist in diesem Sinne das Gesetz, dem menschliches Dasein und Begehren notwendigerweise unterworfen ist – sei es im Modus der Bewusstheit oder der Unbewusstheit. Anhand der von Freud in der Traumdeutung ans Licht gebrachten Mechanismen der Traumarbeit weist Lacan die dem Signifikantengefüge inhärenten metonymischen und metaphorischen Verweisstrukturen nach, deren anonymes Wirken die Dichotomie von bewussten und unbewussten Bedeutungen begründet. Freuds folgenreiche Unterscheidung eines letztlich sprachlich verfassten, latenten Traumgedankens von einem bildhaften manifesten Trauminhalt nimmt Lacans Subjektkonzeption vorweg, die ein „eigentliches“, sprechendes und *eo modo* in die Signifikantenkette eingeschriebenes *je* postuliert, das dem sich im Imaginären verfestigenden und entfremdeten *moi* gegenübersteht.¹⁷³ Die *langage* ist entsprechend der Sprachlichkeit des *je* unübersteigbarer Horizont für die psychoanalytische „Sprechkur“, und – da Sprechen nicht nur Informationsübermittlung ist, sondern immer auch ein die Kommunikation überhaupt erst ermöglichendes, intersubjektives Anerkennungsverhältnis impliziert – die dialektische Ebene, auf der die imaginären Ansprüche und Widerstände der Selbstbehauptung vermittelt beziehungsweise aufgelöst werden sollen. Lacan koppelt über die normative Chiffre der auf dieser Ebene angesiedelten *parole pleine* – des „vollen“ Sprechens des Begehrens (nach Anerkennung) – den hegelschen Topos der „grundlegenden Identität von Einzelem und Universellem“¹⁷⁴ oder „sittlichen Totalität“ mit der am Strukturbegriff Lévi-Strauss‘ orientierten Vorstellung eines anonymen, sprachlich konstituierten Sinnzusammenhangs, in den sich Sein und Begehren des Menschen als *animal symbolicum* notwendigerweise eingeschrieben finden. Die Entbergung des eigentlichen oder (bedeutungs-)vollen Sprechens – für Lacan Sinn und Zweck der Psychoanalyse – ist im Kontrast zu den narzisstischen, „bequemen Phantasien“¹⁷⁵ des *moi* immer „Zwangsarbeit dieses ausweglosen Diskurses“¹⁷⁶, mühseliges Werk der *parole pleine*. In dieser Auffassung des Verhältnisses von *je* und *moi* beziehungsweise von *parole pleine* und *parole vide* schimmert deutlich Kojèves Begriff

¹⁷² Lacan grenzt dieses Sprachverständnis explizit gegen reflexologische Signalkonditionierungs- und Zeichentheorien ab, die er in seinem Rom-Vortrag mit beissendem Spott überzieht (Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, S. 273f.).

¹⁷³ „Der Sinn des Diskurses muss also immer in der Beziehung des *moi* des Subjekts zum *je* seines Diskurses verstanden werden, damit das Subjekt aus seiner Entfremdung befreit werden kann [pour désaliéner le sujet]“ (ebd., S. 304).

¹⁷⁴ Ebd., S. 292.

¹⁷⁵ Ebd., S. 248.

¹⁷⁶ Ebd.

der Arbeit durch – Arbeit, von der die Verwirklichung des Begehrens des Subjekts und seiner Ideen in der objektiven, geschichtlichen Welt vollständig abhängt, wobei alle Überschüsse und alles nicht realisierbare Unversöhnliche unter die Räder des dialektischen Geschichtsprozesses gerät beziehungsweise dem Wahnsinn oder sinnlosen Nichts anheimfällt. Lacan spricht zwar nicht von einer notwendigen Vernichtung der nicht ins Werk des artikulierten Sinnzusammenhangs gesetzten Subjektivität, gleichwohl unterscheidet sich der frühe Entwurf seiner strukturalistischen Psychoanalyse hinsichtlich der (Un-)Bestimmbarkeit des unbewussten Subjekts in einem zentralen Aspekt von seinen späteren Ausarbeitungen. Hermann Lang weist darauf hin, dass Lacan in seinem Denken damals einerseits noch sehr von der hegelschen Thematik der Identität von Besonderem und Allgemeinem eingenommen war und andererseits glaubte, im Strukturgedanken Lévi-Strauss' die objektiven Grundlagen für den psychoanalytischen Begriff des Unbewussten gefunden zu haben;¹⁷⁷ er schien gleichsam die „Gefahr“ nicht zu sehen, die durch dieses Identitätspostulat und die Totalität strukturalistischer Systematisierung *à la* Lévi-Strauss einem sich stets völliger Präsenz entziehenden, nie ganz im Signifikanten aufgehenden Subjekt des Unbewussten oder des Begehrens – dem Eigensten psychoanalytischer Forschung – drohte. Bezeichnenderweise wurden die einschlägigen Stellen in *Fonction et champ de la parole* stark abgeschwächt oder verändert, als Lacan den Text 1966 für die *Ecrits* redigierte.¹⁷⁸ 1953 aber schien das Individuum noch mit der – zumindest idealtypischen – Alternative konfrontiert, sich entweder vollständig in die symbolische Ordnung einzufügen oder im falschen, unglücklichen Bewusstsein einer nichtigen imaginären Identität zu verharren und sich in ein verkennendes leeres Sprechen zu verstricken, von wo aus es dann gar vollends in die negative Freiheit eines „Sprechens [parole], das sich nicht mehr zu erkennen geben will“¹⁷⁹ und einer „Sprache [langage] ohne Dialektik“¹⁸⁰, das heisst in den Wahnsinn, abzustürzen droht.

Foucaults Verhältnis zum damals über Spezialistenkreise hinaus noch wenig bekannten Lacan ist schwierig zu eruieren. Fest steht, dass Foucault das seit 1953 in *Sainte-Anne* abgehaltene Seminar regelmässig besuchte und Vorträge Lacans an der ENS gehört hatte;¹⁸¹ er scheint ausserdem die Texte zum Spiegelstadium ausreichend gut gekannt zu haben, um das „Spiegelbildliche bei Lacan“ einem Freund als Thema für die Diplomarbeit

¹⁷⁷ Lang, *Die Sprache und das Unbewusste*, S. 95f. u. 277f.

¹⁷⁸ Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, S. 285 u. 292.

¹⁷⁹ Ebd., S. 279.

¹⁸⁰ Ebd., S. 280.

¹⁸¹ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, S. 56 u. 69, und Eribon, *Michel Foucault*, S. 120f.

zu empfehlen.¹⁸² Was Foucaults Urteil über die theoretische Arbeit des Psychoanalytikers betrifft, zeichnen die spärlichen Dokumente aus jener Zeit ein eher widersprüchliches Bild. Maurice Pinguet bezeugt Foucaults damalige Bewunderung für Lacan.¹⁸³ Jacqueline Verdaux zufolge, mit der Foucault seit seiner Arbeit als Praktikant in *Sainte Anne* eng befreundet war, hatte er jedoch wenig Sympathie für Lacan und machte sich in seinen Briefen öfters mit spöttischen Bemerkungen über dessen mangelnde philosophische Kompetenz lustig.¹⁸⁴ Auch die nicht sehr zahlreichen, in verschiedenen Interviews verstreuten Äusserungen des späteren Foucault zum Einfluss Lacans auf seinen eigenen philosophischen Werdegang schaffen kaum Klarheit und scheinen sich oft mehr auf den jeweils aktuellen Kontext seiner stets wechselhaften Beurteilung der Psychoanalyse insgesamt zu beziehen als auf seine frühe Auseinandersetzung mit Meister der „Rückkehr zu Freud“. Neben wenig aussagekräftigen „Anstandsbekundungen“ und dem freimütigen Bekenntnis, Lacan nicht zu verstehen,¹⁸⁵ findet sich dennoch wiederholt der Hinweis auf Lacans wichtige Rolle in der Frühzeit der strukturalistischen „Wende“: In Verbindung mit Grössen wie Lévi-Strauss, Althusser oder Dumézil nennt Foucault den Psychoanalytiker hier als einen der wichtigen Exponenten jener Strömung, die mit ihrer Infragestellung des Subjekts und des Sinns einen enormen Einfluss auf sein eigenes Denken ausübte.¹⁸⁶

Obschon Foucault die Geburt des lacanschen Strukturalismus gewissermassen aus nächster Nähe verfolgen konnte, schien ihn sein hauptsächliches Interesse nach (oder sehr wahrscheinlich auch schon gleichzeitig zu) seinen pawlowschen Exkursen und dem Austritt aus dem PCF in eine ganz andere Richtung zu ziehen. Bereits im März 1953 begann er, sich intensiv mit der deutschen Psychiatrie der Zwischenkriegszeit zu beschäftigen, und übersetzte für sich selbst Aufsätze und Fallgeschichten von Ludwig Binswanger.¹⁸⁷ Seine plötzliche Begeisterung für die Daseinsanalyse des Schweizer Psychiaters, die in engem Zusammenhang mit seiner Heidegger-Lektüre zu verstehen

¹⁸² Eribon, Michel Foucault und seine Zeitgenossen, S. 237.

¹⁸³ Pinguet, Die Lehrjahre, S. 44.

¹⁸⁴ Macey, The lives of Michel Foucault, S. 69.

¹⁸⁵ Foucault, Interview de Michel Foucault (J. François et J. de Wit), S. 666.

¹⁸⁶ Foucault, Sur les façons d'écrire l'histoire, S. 585 und Foucault, Lacan, le „libérateur“ de la psychanalyse, S. 205; 1978 bezeichnet Foucault die Befreiung vom Grundpostulat des Subjekts, das die französische Philosophie seit Descartes beherrscht hatte, als kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen ihm, Althusser und Lacan (Foucault, Gespräch mit Duccio Trombadori, S. 42f.), um aber kurz darauf Lacans Einfluss auf seine eigene Philosophie stark zu relativieren: „Zweifelloos hat das, was ich von seinen [Lacans] Werken erfassen konnte, für mich eine Rolle gespielt. Aber ich habe seine Lehre nicht aus hinreichender Nähe verfolgt, um von ihr wirklich durchdrungen zu sein“ (ebd.).

¹⁸⁷ Defert, Chronologie, S. 18.

ist,¹⁸⁸ bewog Foucault schliesslich wenige Monate später dazu, Jacqueline Verdeaux' Angebot anzunehmen, für die gemeinsame französische Erstübersetzung von Binswangers Essay *Traum und Existenz* eine Einleitung zu schreiben. Binswanger skizziert in seinem kurzen Text das Projekt einer daseinsanalytisch orientierten Traumdeutung, die in Anlehnung an Heidegger in der Bilderwelt des Traums die Grundzüge des Menschseins oder Daseins freilegen will, und zwar durch „Vertiefung in den manifesten Trauminhalt, der seit Freuds Epoche machendem Postulat der Rekonstruktion der latenten Traumgedanken in neuerer Zeit allzu sehr in den Hintergrund des Interesses gerückt ist“¹⁸⁹. Er stellt dabei die Bewegung des Steigens und Fallens als „apriorisch[e] Struktur“ und „wesentliche[n] Grundzug unseres Daseins“ in den Vordergrund seiner Analyse,¹⁹⁰ um am Beispiel dieser räumliche Figur, aus der die Sprache des Dichters ebenso wie der Traum schöpft, das Aufscheinen eines ontologischen Grundes in der Imagination nachzuweisen. Was heutzutage in einer von wirtschaftlichen und technischen Mächten beherrschten Welt nur noch in der träumerischen Einbildungskraft des einzelnen Individuums aufscheine, strukturierte für Binswanger in der „grandiosen, einheitlichen religiösen Weltauffassung“ der Griechen einen „Daseinsraum“, in dem Schicksal und Gottheit, der Einzelne und das Geschlecht, Innen und Aussen miteinander verwoben waren.¹⁹¹ Gleichwohl begann der einheitliche Kosmos der griechischen Formenwelt schon in der Antike beispielsweise mit der Traumlehre des Petronius – „somnia [...] sibi quisque facit“ – einzustürzen und kündigte die Reduktion der Traumschöpfung auf eine wünschende und hungrige, alltägliche Subjektivität die moderne Traumdeutung an;¹⁹² daneben macht Binswanger aber auch eine von Heraklit über Hegel bis Kierkegaard und Heidegger die ganze Philosophiegeschichte durchziehende Lehre aus, die vor dem Hintergrund der fundamentalen Unterscheidung zwischen Bild, Gefühl, subjektiver Meinung einerseits und Geist, Objektivität, Wahrheit andererseits erlaubt, die Vereinzelung in die Bilder- und Gefühlswelt des Traums als ungeistigen Modus des Menschseins zu verstehen, ohne dafür auf die naiv-metaphysische Substruktion eines traumbegründenden *quisque* zurückzugreifen. Binswanger übernimmt diese Auffassung, indem er die Dialektik von Träumen und Wachen auf die Haltung des Ich gegenüber der vom Grund seiner Existenz

¹⁸⁸ Pinguet, Die Lehrjahre, S. 47.

¹⁸⁹ Binswanger, Traum und Existenz, S. 214.

¹⁹⁰ Ebd., S. 103f.

¹⁹¹ Ebd., S. 119f.

¹⁹² Ebd., S. 122.

auftauchenden Imaginationen bezieht: Sind diese zwar nicht einfach nur individuell,¹⁹³ vereinzelt sich das Ich darin dennoch in der Masse, wie es diesen Traumbildern passiv ausgeliefert ist – es kommt als *quisque* im Traum zum Vorschein, aber nicht als derjenige, der den Traum macht, sondern als substanzloser „Selbiger“ („numerische Identität der Person“ im Sinne Kants), der zum Spielball des steigenden und fallenden Lebens im Traumgeschehen wird.¹⁹⁴ Dieser bloss Selbige wird erst ein Selbst, der Träumer erst ein Wacher, wenn er sich entscheidet, in die Bewegung des Geschehens tätig einzugreifen – nur dann ist der Mensch gemäss Binswanger nicht mehr träumend „Lebensfunktion“, sondern macht wachend „Lebensgeschichte“.¹⁹⁵ Das ethische Moment ergibt sich also aus der Frage, ob es der Existenz gelingt, sich in der Geschichte zu verwirklichen. Binswanger grenzt sich hier aber trotz dialektischer Versöhnungsthematik gegen Hegel ab, denn schliesslich gehe es nicht um objektive Wahrheit oder Übereinstimmung von Denken und Sein, sondern vielmehr um „subjektive Wahrheit“ im Sinne Kierkegaards – „Leidenschaft der Innerlichkeit“, kraft derer die Subjektivität sich durch die Objektivität hindurch und wieder aus ihr herausarbeiten muss.¹⁹⁶

Foucaults Einleitung, die mehr als doppelt so lange wie Binswangers Essay ausfällt, kündigt gleich zu Beginn an, dass nicht die übliche Kommentierung und Kontextualisierung des Haupttextes beabsichtigt würden, sondern dieser auf seine Ergiebigkeit für eine „konkrete Reflexion über den Menschen“ hin befragt werden soll.¹⁹⁷ Binswanger beschreitet für Foucault den „Königsweg“ moderner Anthropologie, weil er mit seiner Analyse der konkreten Existenz fundamentale Formen und Bedingungen des Seins freilegt, ohne sich auf eine Unterscheidung zwischen Anthropologie und Ontologie einzulassen oder sich gar mit Mutmassungen über einen *homo natura* in die Niederungen des psychologischen Positivismus zu begeben.¹⁹⁸ Vor allem Binswangers *approach*, das Menschsein – verstanden als konkreter Inhalt der „transzendentalen Strukturen des

¹⁹³ „Das Allgemeine [...], der überindividuelle Bildgehalt, wird zwar nicht von jedem einzelnen gemacht, wohl aber hat ihn jeder einzelne im Traum, sieht nur er ihn und wird nur er von ihm entzückt oder gequält“ (ebd., S. 126).

¹⁹⁴ Ebd., S. 134.

¹⁹⁵ Ebd., S. 135: Binswanger hebt hervor, dass es sich bei der „Lebensgeschichte“ um die „innere Lebensgeschichte“ des Menschen handelt, die nicht zu verwechseln sei mit der äusseren oder Weltgeschichte, „[...] in die einzugehen oder nicht einzugehen keineswegs von ihm allein abhängt“.

¹⁹⁶ Ebd., S. 132.

¹⁹⁷ Foucault, Introduction à Binswanger, S. 65.

¹⁹⁸ Ebd., S. 66.

Daseins“¹⁹⁹ – über die Empirie der *expérience onirique* zu ergründen und die Traumdeutung nicht einfach auf eine Hermeneutik der Symbole einzuschränken, fasziniert Foucault. An diesem Punkt sieht er in *Traum und Existenz* gar ein neues Verständnis für die Art und Weise der Bedeutungsmanifestation, das heisst der Beziehung zwischen Sinn und Symbol, Bild und Ausdruck, impliziert und widmet daher den Rest seiner Einleitung der Skizzierung einer von Binswanger angeblich nur angedeuteten „Anthropologie der Imagination“²⁰⁰. Zunächst werden dafür zwei der im 20. Jahrhundert dominierenden Versuche, den „Sinn“ zu verstehen, einer grundlegenden Kritik unterzogen – die Psychoanalyse und die Phänomenologie. Erstere sieht Foucault in ihren Bemühungen, die Traumbilder auf ihre Bedeutung hin zu durchleuchten, vor allem deswegen gescheitert, weil sie jene, das heisst den imaginären, manifesten Trauminhalt, nicht in seiner ihm eigenen Morphologie und „Syntax“ berücksichtigt.²⁰¹ Die psychoanalytische Traumdeutung reduziert das Bild auf ein funktionales Mixtum oder einen „Kompromiss“ zwischen dem Begehren und den diesem entgegenstehenden Kräften („Die imaginäre Plastik ist für den Sinn, der sich darin entbirgt, bloss die Form seines Widerspruchs. Nichts mehr“²⁰²), alle übrigen Aspekte – „[...] seine [des Bildes] morphologische Struktur, der Raum, in dem es sich entfaltet, der Rhythmus seiner zeitlichen Entwicklung, kurz, die Welt, die es mit sich bringt [...]“²⁰³ – zählen nur, insofern sie eine Anspielung auf den verborgenen Sinn enthalten. Das Symbol ist bei Freud nichts mehr als die Berührungsfläche, welche die innere Welt des unbewussten Triebes und die äussere Welt des Wahrnehmungsbewusstseins, den Moment der impliziten Sprache und den des sinnlichen Bildes trennt und zugleich vereint. Für eine „geistesgeschichtliche“ Verortung des freudschen „Welten-Modells“ wählt Foucault schliesslich diesen unzweideutigen Vergleich: „Freud hat die Welt des Imaginären durch das Begehren bewohnen lassen, wie die klassische Metaphysik die Welt der Physik durch den göttlichen Willen und Verstand bewohnen liess: Theologie der Bedeutungen, in der die Wahrheit ihre Formulierung antizipiert und sie vollständig konstituiert.“²⁰⁴ Die Analyse des Schreber-Falls zeigt ihm wiederum beispielhaft die gleichzeitige Nähe und Distanz oder vielmehr Unmöglichkeit

¹⁹⁹ Ebd.: Der deutsche Begriff „Dasein“ wird hier, wie auch im Rest der Einleitung, mit „*présence au monde*“ übersetzt und nicht – wie damals üblich – mit „*réalité humaine*“.

²⁰⁰ Ebd., S. 68.

²⁰¹ Ebd., S. 69f.

²⁰² Ebd., S. 70.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd.

der Übereinstimmung zwischen einer Psychologie des Bildes und einer Psychologie des Sinns, „[...] transkribiert in eine Psychologie der Sprache [langage] [...]“²⁰⁵, und birgt in sich schon die zwei unterschiedlichen Strömungen, in die sich die Psychoanalyse im weiteren Verlauf ihrer Geschichte spaltete. Einerseits die Analyse nach Melanie Klein, die von der Entstehung und Entwicklung der Phantasien ausgeht, andererseits die Analyse „[...] nach Art des Dr. Lacan“²⁰⁶, die in der Sprache das dialektische Element sucht, in dem sich die Gesamtheit der Bedeutungen der Existenz konstituiert. Für erstere ist der Sinn die Beweglichkeit des Bildes und Spur der von ihm gezogenen Bahn, für letztere ist die Imago bloss „[...] eingewickelteres Sprechen [parole], ein schweigsamer Moment“²⁰⁷. Da diese Spaltung den Graben zwischen Bild und Sprache in der psychoanalytischen Forschung offensichtlich nur vertieft hat, steht für Foucault fest: „Der Psychoanalyse ist es niemals gelungen, die Bilder zum Sprechen zu bringen.“²⁰⁸ Die Phänomenologie weist gegenüber der Psychoanalyse den Vorteil eines philosophisch genauer elaborierten Symbolbegriffs auf. Husserl unterscheidet in den *Logischen Untersuchungen* strikt zwischen objektiver Anzeige (Symptomatologie) und bedeutsamem Inhalt (Semantik) der Ausdrucksphänomene,²⁰⁹ während die Psychoanalyse beide Aspekte vermischt (die Anzeichen dienen ihr zur induktiven Rekonstruktion eines latenten Sinns, die das Komplement zu einer vermuteten, sinnverhüllenden Traumarbeit bildet). Mittels phänomenologischer Deskription kann nun zwar die Gegenwart des Sinns für einen manifesten imaginären Inhalt aufgezeigt werden, das Verstehen ist aber nur als innerliche Wiederholung des Ausdrucks, als Nachvollzug des intentionalen Bedeutungsaktes möglich – eine Situierung des Aktes selbst ist ausgeschlossen, er ist von jeder Form objektiver Anzeige ausgeschlossen.²¹⁰ Wünschenswert wäre also eine Auslegungsmethode, die die Ausdrucksakte in ihrer ganzen Fülle nachvollzöge, die nicht als Hermeneutik bei den Schriftverfahren (Freud) oder bei der Intentionalität (Husserl) stehen bleibt, sondern bis zu dem entscheidenden Punkt vordringt, „[...] wo sich der Ausdruck selbst in den wesentlichen Strukturen der Anzeige objektiviert“²¹¹. Die Grundlage hierfür soll in *Traum*

²⁰⁵ Ebd., S. 73.

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ Vgl. Husserl, *Logische Untersuchungen* (Zweiter Teil), S. 30ff., wo Zeichen als Ausdrücke von Anzeichen unterschieden werden, welche selber nichts ausdrücken und deren Begriff seinen Ursprung in der psychischen Tatsache der Ideenassoziation hat.

²¹⁰ Foucault, *Introduction à Binswanger*, S. 78f.

²¹¹ Ebd., S. 79.

und Existenz gelegt worden sein: Binswanger ergründet die wesentlichen Strukturen der Existenz in der Traumerfahrung; damit knüpft er gemäss Foucault an eine alte Tradition an, die den Traum mit wesentlichen Themen der Erkenntnistheorie in Verbindung bringt. Ganz anders Freud, der dem Traum zwar eine psychologische Bedeutung restituiert, mit seiner Auffassung des Traums als „Rhapsodie von Bildern“, deren Analyse schliesslich Motivationen und Strukturen nach der psychologischen Webart der Formen des Bewusstseins freilegt („die logische Analyse der Gesamtheit ist die Logik des Diskurses“²¹²), dem Traumerlebnis als „imaginärer Erfahrung“²¹³ aber nicht gerecht werden kann. Die traditionelle Deutung sah bis zum klassischen Zeitalter (Malebranche, Spinoza) in der Traumimagination das Walten der Transzendenz, eine konkrete Form der Offenbarung, die dem Menschen jenseits des „[...] diskursiven Wissens, das er beherrschen kann [...]“²¹⁴ eine ihn übersteigende Wahrheit oder sein Schicksal verkündet: „Seit der Antike weiss der Mensch, dass er im Traum das antrifft, was er ist und was er sein wird; das, was er gemacht hat und was er machen wird; er hat dort jenen Knoten entdeckt, der seine Freiheit an die Notwendigkeit der Welt bindet.“²¹⁵ Allgemein herrschte vom Altertum bis zur Romantik die Ansicht vor, dass die Seele im Traum ihre üblichen Grenzen überschreitet und sich mit der Welt vereint.²¹⁶ Foucault zieht daraus einen ersten Schluss – dass der Traum, wie alle imaginäre Erfahrung, ein anthropologisches Anzeichen für Transzendenz ist.²¹⁷ Der heraklitische Aphorismus vom Träumenden und Wachenden befindet sich dazu nur in scheinbarem Widerspruch, denn die Bestimmung der Traumwelt als *idios kosmos* bedeutet nicht einfach das Versinken in subjektiver Immanenz – die klassischen Dichotomien von Immanenz und Transzendenz, Subjektivität und Objektivität können so nicht auf den Traum angewendet werden –, sondern verweist auf die ursprüngliche Einsamkeit und Freiheit der Existenz, die sich auf die Welt als Ort ihrer Geschichte hin entwirft: „Die Kosmogonie des Traums ist der Ursprung der Existenz selbst.“²¹⁸ Transzendenz ist die originäre Bewegung der Freiheit, durch die sich die

²¹² Ebd., S. 70.

²¹³ Ebd., S. 80.

²¹⁴ Ebd., S. 83.

²¹⁵ Ebd., S. 85.

²¹⁶ Foucault weist hier darauf hin, dass gewisse imaginäre „Tropen“ in der ganzen Geschichte der Traumdeutung persistent zu sein scheinen und immer wieder auftauchen: „[D]ie Geschichte scheint alle Virtualitäten einer imaginären Konstellation erschlossen zu haben – oder vielleicht nimmt die Imagination vom kulturellen Werden konstituierte und entborgene Themen wieder auf, indem sie sie kristallisiert“ (ebd., S. 87f.).

²¹⁷ Ebd., S. 88.

²¹⁸ Ebd., S. 91.

Existenz entwirft; der Traum ist die Erfahrung dieser Transzendenz, denn auf seinem tiefsten Grund wirkt nicht das unmenschliche Räderwerk verborgener Mechanismen, sondern „die ursprünglichste Freiheit des Menschen“²¹⁹. Am tiefsten Punkt des Traums sieht Foucault den Menschen aber auch seinem Tod begegnen, und zwar in mehr als einem Sinn: Der Tod ist erstens Voraussetzung des Traums – der Traum negiert oder tötet sozusagen den das Leben schützenden, scheinbaren „Tod“ des Schlafs („Wenn im Schlummer das Bewusstsein einschläft, erwacht im Traum die Existenz [...]. Der Traum ist ohne Komplizenschaft mit dem Schlaf: er steigt den Abhang wieder hinauf, den dieser zum Leben hinuntergeht [...]“²²⁰) –, er ist weiterhin in seiner unauthentischsten Form brutaler Unterbruch des Lebens und Widerspruch der Freiheit, in seiner authentischen Form jedoch Vollendung der Existenz.²²¹ Binswanger wird der so verstandenen *expérience onirique* voll und ganz gerecht, denn er erkennt im Traum den Ausdruck der Freiheit einer sich entwerfenden Existenz in ihrem dialektischen Verhältnis zur Welt oder Geschichte; seine „anthropologische Analyse“²²² deckt folglich mehr Bedeutungsschichten auf als die eindimensionale Methode Freuds, die sich auf das symbolische Vokabular beschränkt, längs dessen die Verwandlung einer determinierenden Vergangenheit in eine diese symbolisierende Gegenwart geschehen soll,²²³ und die mit ihrer Objektivierung des Träumers in einer der Traumpersonen „die radikale Subjektivität der Traumerfahrung“²²⁴ als „Grundlage aller möglicher Bedeutungen des Traums“²²⁵ verfehlt („Im Traum sagt alles ‚Ich‘ [...]“²²⁶). Weil im Traum die Existenz noch ihre Welt ist, kann Binswanger die essentiellsten Bedeutungen der Existenz an den Bewegungen der Freiheit im träumerischen Kosmos ablesen – der Traum verzeichnet gleichsam in seinen Grundkoordinaten die Bahn der Existenz selbst. Foucault postuliert, den Traum vielmehr auf seine räumlichen

²¹⁹ Ebd., S. 93.

²²⁰ Ebd., S. 94.

²²¹ Foucault lässt den Gründer der Psychoanalyse nun aufgrund der Wiederholung von Todesträumen sein Gegenprinzip zur Libido entdecken: „[...] Freud hat die Erfordernis einer Dialektik nur zu gut gespürt [...], er hat zwei äusserliche Prinzipien gegeneinander gerichtet, von denen eines allein alle Kräfte des Todes trägt. Aber der Tod ist sehr wohl etwas anderes als das Glied einer Gegenüberstellung: er ist dieser Widerspruch, in dem sich die Freiheit, in der Welt und gegen die Welt, erfüllt und zugleich als Schicksal verneint“ (ebd., S. 94f.).

²²² Ebd., S. 96.

²²³ Foucault relativiert diese einseitige Definition zwar: „[D]ie von Freud oft als ‚Überdetermination‘ definierte Polysemantik kompliziert zweifellos dieses Schema und verleiht ihm einen Reichtum, der das Willkürliche daran abschwächt“; es bleibt aber dabei: „[D]ie Pluralität der symbolischen Bedeutungen lässt keine neue Achse unabhängiger Bedeutungen entstehen“ (ebd.).

²²⁴ Ebd., S. 97.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Ebd., S. 100.

Strukturen hin zu befragen als auf seine Temporalität, denn „[...] die Formen der Räumlichkeit enthüllen im Traum den ‚Sinn‘ selbst der Existenz“²²⁷. Der „Traum-Raum“ ist jedoch nicht mit dem „simultanen“ geometrischen Raum der Naturwissenschaften gleichzusetzen, er präsentiert sich auf der ursprünglichen Ebene der *expérience vécue* als Landschaft („[B]evor er geometrisch oder gar geographisch ist, präsentiert sich der Raum unmittelbar als eine Landschaft“²²⁸). Während sich Binswanger in seinem Text – wie oben kurz angedeutet – auf die vertikale räumliche Figur des Steigens und Fallens konzentriert, setzt Foucault zu einer phänomenologischen Beschreibung der horizontalen Dimension des Raumes an. Die ursprüngliche Räumlichkeit der Landschaft, in der sich der Traum entfaltet und in der er seine wesentlichen affektiven Bedeutungen vorfindet, unterscheidet sich nun in verschiedener Hinsicht vom geographischen Raum der Vermessung: Ist dieser durch einen allgemeinen Grundriss vollständig *erschlossen*, wird jene paradoxerweise durch die unendliche Öffnung des Horizonts *verschlossen* („[A]lles, was dieser Horizont an eventuellem Jenseits impliziert, umgrenzt die Familiarität des Diesseits und aller von der Gewohnheit gebahnter Pfade“²²⁹); ist der Weg in diesem nur „aufs Minimum reduzierter Vermittler“²³⁰ und unterste Grenze der Zeit, behält er in jener einen „ursprünglich räumlichen Charakter“²³¹, bleibt frei gewählter Weg, der nur von seinem Ausgangspunkt ein sicheres Wissen hat („[S]eine Zukunft ist nicht durch die Geographie des Plans prädisponiert, er wird in seiner authentischen Historizität erwartet“²³²). Diese Phänomenologie des *espace vécu* dient Foucault sodann als Grundlage für die kurze Skizzierung einer „Psychopathologie des Räumlichen“: Souveränität des Erlebens wird hier durch die Gliederung von Nah- und Fernraum in einen Raum der Ruhe, Vertrautheit und „Zuhandenheit“ beziehungsweise einen Raum, durch den man sich ablöst oder den man erforscht oder erobert, gewährleistet („Der Raum, Zeichen meiner Stärke“²³³); ist dieses Verhältnis gestört („[D]er ferne Raum lastet nun auf dem nahen Raum, umfasst ihn von allen Seiten mit einer massiven Präsenz und wie mit einer Umklammerung, die sich nicht lockern lässt“²³⁴), verliert der Raum seine Sicherheit, wird bedrohlich und gefährlich:

²²⁷ Ebd., S. 101.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Ebd., S. 102.

²³¹ Ebd.

²³² Ebd.

²³³ Ebd.

²³⁴ Ebd.

„Der Raum, Zeichen meiner Ohnmacht“²³⁵. Zusammen mit der von Binswanger analysierten vertikalen Achse (des Steigens und Fallens) bildet der Komplex von räumlichen Gegensätzen nicht nur das Koordinatensystem der „Traum-Kosmogonie“, sondern die „wesentlichen Dimensionen der Existenz“²³⁶. In dieser noch rudimentären, aber in ihrem Entwurf den Buchstaben des Binswangerschen Textes schon beträchtlich überschreitenden „Anthropologie der Imagination“ sieht Foucault nun die wesentlichen Voraussetzungen für eine neue Analyse der Ausdrucksakte gegeben. Ein Ausdrucksakt soll auf der Grundlage der (räumlichen) Ausrichtungen oder Linien, gemäss deren sich die menschliche Freiheit (imaginierend) bewegt, verstanden werden können. So entfaltet sich beispielsweise der epische Ausdruck entlang der Linie vom Nahraum zum Fernraum („[...] dorthin, wo die Existenz die Morgenröte der triumphierenden Aufbrüche, der Schiffahrten und Expeditionen kennt [...], das Exil, das in seinen Netzen das Beharren der Rückkehr einbehält [...]“²³⁷), der lyrische Ausdruck im „jahreszeitlichen“ Wechsel von Dunkelheit und Licht („[D]ie Lyrik ist saisonal [...] [sie] überwindet nicht die Distanzen, für sie sind es immer die anderen, die losziehen“²³⁸). Dem tragischen Ausdruck beziehungsweise der vertikalen Achse, auf der er seinen Platz hat („[D]ie tragische Bewegung ist immer von der Art des Aufstiegs und des Falls [...]“²³⁹), weist Foucault eine besondere Bedeutung zu, denn sie bringt – im Gegensatz zur nur nostalgischen oder zirkulären Zeit des Epos oder der Lyrik – die Strukturen der Zeitlichkeit nahezu unverstellt und in ihrem ursprünglichen Sinn ans Licht. Und über diese Strukturen einer in räumlich-vertikaler Bewegung sich entbergenden Zeitlichkeit bestimmen sich schliesslich die eigentlichen und uneigentlichen Formen der Existenz; in dieser Dimension der Vertikalität, welche die anthropologische Sphäre zur ontologischen hin überschreitet,²⁴⁰ entscheidet sich, ob die Existenz in die Geschichte eintritt oder jenem objektiven Determinismus (der inneren Geschichte des Wahnsinns oder des äusseren Werdens der Dinge) verfällt, in dem sich ihre ursprüngliche Freiheit vollkommen entfremdet.²⁴¹ Bevor Foucault das Thema des Eintritts der

²³⁵ Ebd., S. 103.

²³⁶ Ebd., S. 104.

²³⁷ Ebd., S. 105.

²³⁸ Ebd., S. 106.

²³⁹ Ebd.

²⁴⁰ „Hiermit [mit der Ausrichtung an der vertikalen Dimension] verlässt man das anthropologischen Niveau der Reflexion, die den Menschen als Menschen und im Inneren seiner menschlichen Welt analysiert, um zu einer ontologischen Reflexion zu gelangen, die den Modus des Seins der Existenz als Dasein [présence au monde] betrifft. Auf diese Weise vollzieht sich der Übergang von der Anthropologie zur Ontologie [...]“ (ebd., S. 109).

²⁴¹ Ebd., S. 108f.

imaginierenden Existenz in die Geschichte am Schluss seiner Einleitung noch einmal kurz berührt, folgt eine lange Passage, die den engen inneren Zusammenhang von Traum, Imagination, Tod und Freiheit vertieft. In Auseinandersetzung mit Beispielen aus Sartres *L'imaginaire* streicht Foucault wiederholt hervor, dass Imaginieren nicht bildhafte Negation der Realität und ein den (vorgestellten) Anderen betreffendes Verhalten ist, sondern ein „Sich-selber-Meinen“ als absoluten Sinn seiner Welt, Bewegung einer Freiheit, die Welt wird – so wie es der Traum am deutlichsten zeigt. Träumen ist demnach nicht ein Derivat des Imaginierens, sondern eigentlichstes Imaginieren („Alle Imagination muss, um authentisch zu sein, wieder lernen zu träumen“²⁴²). Die Imagination findet auch nicht – wie bei Bachelard – notwendigerweise im Bild ihr Substrat und ihre Erfüllung, denn sie zirkuliert durch ein Universum von Bildern, indem sie diese zerstört und verzehrt – „sie ist dem Wesen nach ikonoklastisch“²⁴³; das absolut gesetzte Bild ist immer Verfälschung der authentischen Bewegung der Imagination, Entfremdung ins Pathologische der Wahnvorstellung oder Mittel des Wachbewusstseins, sich der Traummomente zu „bemächtigen“.²⁴⁴ Ihre authentischste Erfüllung findet die Imagination in der Totalisierung der Bewegung der Existenz, also in der vollendeten Auflösung, im Einswerden mit der Welt. Deshalb sind die hauptsächlichen Formen der Imagination mit dem Selbstmord verbunden oder stellt sich der Selbstmord als das „Absolute“ der imaginären Verhaltensweisen dar: „[J]eder Wunsch nach Selbstmord ist voll von dieser Welt, wo ich nicht mehr hier oder dort vorhanden, sondern überall präsent wäre, in der mir jeder Bereich von ihr transparent wäre und seine Zugehörigkeit zu meiner absoluten Gegenwart zeigte“; der Selbstmord ist die Art und Weise „[...] den ursprünglichen Moment wiederzufinden, in dem ich mich zur Welt mache, wo noch nichts Sache in der Welt ist, wo der Raum noch nur Richtung der Existenz ist und die Zeit Bewegung ihrer Geschichte“²⁴⁵, und er ist schliesslich „[...] der äusserte Mythos [...] der Imagination, wie der Traum davon die Genese, der absolute Ursprung ist“²⁴⁶. Der Traum als absoluter Ursprung der Imagination lässt das hervortreten, was an der Existenz am wenigsten auf die

²⁴² Ebd., S. 118.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Freuds „Genie“ wird hier zugestanden, im Grunde „gespürt“ zu haben, dass es sich beim Traum um mehr als nur eine Rhapsodie von Bildern handelt: „[E]r hat sehr wohl gemerkt, dass der Sinn des Traums nicht auf der Ebene des Inhalts der Bilder zu suchen ist“; trotzdem hat Freud den derivativen oder Kompromiss-Charakter des Traum Inhalts falsch gedeutet, denn „[...] tatsächlich besteht der Kompromiss nicht zwischen dem Verdrängten und der Zensur, zwischen den Triebregungen und dem Wahrnehmungsmaterial; er besteht zwischen der authentischen Bewegung des Imaginären und ihrer Verfälschung im Bild [...]“ (ebd., S. 117).

²⁴⁵ Ebd., S. 113.

²⁴⁶ Ebd.

Geschichte reduziert werden kann – er zeigt am besten den Sinn, den sie für eine Freiheit annehmen kann, die den Moment ihrer Universalität noch nicht in einem objektiven Ausdruck erreicht hat. Foucault hält deshalb den Primat des Traums für die anthropologische Erkenntnis des *homme concret* für absolut.²⁴⁷ Was darüber hinausgeht – konkret: eine „Anthropologie des Ausdrucks“, die in grundlegender Weise die Existenz mit der Geschichte vermittelt –, verkündet er als „Zukunftsaufgabe für den wirklichen Menschen“.²⁴⁸ Sein eigener skizzenhafter Ansatz zu einer neuen Ausdruckslehre wird in diesen letzten Zeilen verschwiegen („[W]ir wollten einfach zeigen, was der Text von Binswanger über den Traum alles zu einer anthropologischen Erforschung des Imaginären beitragen kann“²⁴⁹). Vorerst bleibt es bei der prinzipiellen, von Binswanger eröffneten Einsicht, dass das Imaginäre das Element der Wahl ist – der Wahl zwischen der pathologischen Entfremdung im Bild und der Erfüllung in der Geschichte durch den Ausdruck, zwischen „Glück und Unglück“.²⁵⁰

Foucault zeigt sich in seiner Einleitung erneut in kritischer, beinahe unversöhnlicher Haltung zur Psychoanalyse – diesmal von der Warte einer existential-phänomenologischen Analyse des Menschseins aus. Die manifesten „Opponenten“ in der Argumentation des Textes sind Binswanger und Freud, wenngleich beide Figuren die gegeneinander ins Spiel gebrachten theoretischen Positionen eher andeuten als vollständig repräsentieren. Foucault überschreitet Binswangers daseinsanalytische Traumdeutung als Ausgangspunkt seiner Kritik, ebenso dient ihm die freudsche Trieb- und Symboltheorie wohl *auch* als Metapher. Binswangers essayistische Skizzen zum Traumbild des Steigens und Fallens in Traum und Existenz dienen als Grundstein für das Projekt einer „autistischen Anthropologie“²⁵¹ der Imagination, deren Wurzel der Traum und deren Vollendung der Selbstmord ist. Foucault erkennt in der subjekt- und objektlosen Welt des Traums die authentische Dimension der sich frei entfaltenden Existenz, deren Bewegungen entlang fundamentaler anthropologischer beziehungsweise ontologischer „Ordnungsstrukturen“ verlaufen; diese gilt es mittels einer „entsubjektivierten“ Phänomenologie, das heisst ohne Rekurs auf das Prinzip der Intentionalität, zu entbergen und auf eine neue Theorie des Ausdrucks hin zu befragen. Damit schreibt sich Foucault einerseits in die damals aktuelle, von Merleau-

²⁴⁷ Ebd., S. 118.

²⁴⁸ Ebd., S. 119.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ Seitter, Nachwort, S. 139.

Ponty Anfang der fünfziger Jahre in die Wege geleitete Weiterentwicklung der husserlschen Phänomenologie in Richtung einer Archäologie des Ausdrucks ein und vertieft andererseits auf eigensinnige Weise Binswangers Anknüpfungen an die heideggersche Fundamentalontologie.²⁵² Die anvisierte „Anthropologie des Ausdrucks“ bleibt jedoch ein Torso, auch die spärlichen Verweise auf den gelungenen Ausdruck als notwendige Brücke zu einer glücklichen Verwirklichung in der objektive Geschichte hängen nach den längeren Exkursen zu einer nur auf sich selbst bezogenen, in der träumenden Imagination und im Selbstmord ihren Ursprung und ihre äusserste Erfüllung findenden Existenz in der Luft.²⁵³ Die Insistenz, mit der Foucault im Anschluss an Binswangers Kritik des freudschen Reduktionismus und Triebdeterminismus auf der Freiheit eines sich authentisch nur im Imaginären konstituierenden Daseins beharrt, springt jedoch besonders durch den Kontrast zu Lacans zeitgleicher Theoriebildung ins Auge – zumal Foucault dessen *passage à la parole* im Text explizit in Frage stellt. In Anbetracht der Tatsache, dass Foucault während der Abfassung der *Introduction* wahrscheinlich schon die Sitzungen des ersten Seminars von Lacan besuchte, spricht John Forrester wohl zu Recht von einer idiosynkratischen Haltung oder einer „almost Canute-like position“;²⁵⁴ allerdings bleibt fraglich, ob es Foucault in seinem Text wirklich darum ging – wie Forrester vermutet –, das Subjekt „im Bild zu begründen“.²⁵⁵ Gerade die Ausführungen der *Introduction* zur negativen, entfremdenden oder beherrschenden Rolle des Bildes im Verhältnis zur Authentizität der Imagination legen nahe, dass es Foucault nicht um die Verteidigung eines „im Bild begründeten“ Subjekts ging, sondern dass er den bilderstürmerischen Fluss ursprünglicher Eindrücke favorisierte, der – wie Gerd Dembowski treffend anmerkt – eine freie Meditation über Identitäten innerhalb der Existenz ermöglicht.²⁵⁶ Es bleibt aber dabei, dass diese Vorgänge ihren absoluten Boden im Register des Imaginären finden, und insofern steht Foucaults Position diametral zu der Lacans, der die Entlarvung des reflexiven Fokus der Subjektivität als imaginären

²⁵² Bermes, Merleau-Ponty zur Einführung, S. 63ff.; Dreyfus/Rabinow, Beyond Structuralism and Hermeneutics, S. xxi ff.

²⁵³ Merleau-Pontys Projekt einer Phänomenologie des Ausdrucks wurde damals an der ENS intensiv diskutiert, dennoch wird er im Text kein einziges Mal namentlich genannt, was Foucaults Vernachlässigung dieses Argumentationsstrangs umso seltsamer wirken lässt (vgl. Moreno Pestaña, En devenant Foucault, S. 151.).

²⁵⁴ Forrester, Michel Foucault and the History of Psychoanalysis, S. 293.

²⁵⁵ Ebd., S. 292f.

²⁵⁶ Dembowski, Foucaults Trauxtänze, S. 208.

Zerrspiegel einmal als Konstante und Hauptziel seiner ganzen Arbeit bezeichnete.²⁵⁷ Wenn Foucault ausgehend von der binswangerschen Traumdeutung gewissermaßen die Irreduzibilität des Imaginären und die Freiheit der sich darin ursprünglich entfaltenden Existenz gegen die lacansche Heteronomie des Symbolischen behauptet, impliziert das eine doppelte Umkehrung. Binswanger kann nämlich vorgeworfen werden, dass seine Kritik an Freuds Konzept des Unbewussten ebenso kurzsichtig oder irrtümlich war wie seine Berufung auf Heideggers Daseinsanalytik. Hermann Lang meint, dass Binswanger einem zweifachen Missverständnis unterlag, wenn er dem angeblichen *homo natura* der Psychoanalyse einen personalisierten heideggerschen Daseinsbegriff entgegenhielt, denn er reduzierte damit einerseits die freudsche Entdeckung auf biologischen Triebdeterminismus und blieb andererseits mit seiner Orientierung am transzendentalen Bewusstseinsbegriff der husserlschen Phänomenologie diesseits von Heideggers daseinsanalytischer Wende stehen.²⁵⁸ Binswangers Emphase auf der Vorrangigkeit intentionaler Bewusstseinsorganisation vor aller Triebökonomie²⁵⁹ beziehungsweise seine Kritik an der Reduktion der Phänomenalität des manifesten Traums auf den latenten Wunsch wendet Foucault zu einer Verteidigung der irreduziblen Eigenwertigkeit des Imaginären gegen dessen Rückführung auf Sprachstrukturen.²⁶⁰ Der hauptsächliche Einwand richtet sich nun gegen eine psychoanalytische Traumexegese, welche die *expérience imaginaire* auf die Logik des Diskurses herunterbricht, während es Binswanger in erster Linie darum ging, die subjektive Freiheit gegen das deterministische Räderwerk der Triebe zu behaupten. In Foucaults Beharren auf dem idiosynkratisch-fundamentalen Charakter der Imagination ist auch ein Widerstandsmoment gegen das dialektische Versöhnungsdenken zu sehen. Angelika Pillen weist auf diesen Punkt hin, sieht den Autor der *Introduction* aber trotzdem noch weit davon entfernen, das „Integrationsprojekt der

²⁵⁷ Lang, *Die Sprache und das Unbewusste*, S. 266.

²⁵⁸ Ebd., S. 25ff.

²⁵⁹ Dieser Gegensatz und Binswangers einseitige Deutung des freudschen Unbewussten werden deutlich, wenn er im Zusammenhang der Dialektik von Bild, Gefühl und Geist das psychoanalytische Übertragungskonzept kritisiert: „In Freuds Lehre von der Übertragung auf den Arzt und ganz besonders der Befreiung von ihr schlummern all diese Probleme [der Vergeistigung]; aber sie werden hier nicht wach, weil es noch niemandem gelungen ist und niemandem gelingen wird, aus Trieben Geist herzuleiten, denn hier handelt es sich um Begriffe, die ihrem Wesen nach inkommensurabel sind, ja dieser Inkommensurabilität gerade ihre Existenzberechtigung verdanken“ (Binswanger, *Traum und Existenz*, S. 132).

²⁶⁰ Damit sei hier auch der Interpretation des Unbewussten durch den Strukturalismus Lacans und Lévi-Strauss' methodischen Ausarbeitung des Unbewussten durch den Strukturalismus Lacans und Lévi-Strauss' anschluss, aber das „freudsche Bewusstsein“ und den „freudschen Körper“ verwarf (Grace, *Foucault and the Freudians*, S. 227).

Dialektik“ generell infrage zu stellen;²⁶¹ dagegen spreche, dass Foucault – gleich wie in *Maladie mentale* – seine Gedanken durchgängig „mittels des klassischen Dreischrittes von These, Antithese und Synthese“ entwickle und die Versöhnung von Psychoanalyse und Phänomenologie in einer umfassenden Theorie des Ausdrucks anstrebe.²⁶² Wie schon erwähnt bleibt aber das Projekt einer „Anthropologie des Ausdrucks“, das Foucault mit einer Phänomenologie quasi-transzendentaler Raumstrukturen skizziert und von dem er am Schluss als „Zukunftsaufgabe“ raunt, mehr vage Verheissung, als dass es sich in der Ausführung der postulierten methodischen Synthese von Bedeutungsanalyse und Bedeutungssituierung in „objektiven Anzeigestrukturen“ erfüllen würde. Genaugenommen hat sich Foucault schon von einer dialektischen Argumentation distanziert, indem er Binswangers Unterscheidung zwischen dem träumenden Menschen, der als Spielball des Traumgeschehens bloss „Lebensfunktion“ ist, und dem wachen Menschen, der sich tätig durch die Objektivität hindurcharbeitet und so „Lebensgeschichte“ macht, nicht thematisiert und, was die Vorstellung des Träumens als „Lebensfunktion“ betrifft, sogar umkehrt. Der Traum „tötet“ bei Foucault das Leben in Form des Schlafs und lässt so die Existenz in ihrer eigensten Freiheit erwachen („[D]er Traum in sich selbst und mit allen Bedeutungen der Existenz, die er trägt, tötet den Schlaf und das Leben, das einschläft“²⁶³); die sich in der Imagination frei entfaltende Existenz findet ihre äusserste Grenze und virtuelle Totalität wiederum im Tod oder in der „Auflösung“ *qua* Suizid. An dieser Stelle entfernt sich Foucault sehr weit von Binswangers Text und strapaziert den ansonsten eher akademischen Duktus seines Textes erheblich. Die Idee einer absoluten Transgression und Verschmelzung im Selbstmord als Imagination *in extremis* erinnert nicht zufällig an George Batailles Begriff des *Ipse*, mit dem ein nicht-diskursives, alle Diskontinuitäten auflösendes und nur in Grenzerfahrungen zugängliches Erleben des Selbst beschworen wird.²⁶⁴ Eine weitere auffällige Analogie besteht zu Maurice Blanchots *désœuvrement*, das heisst zur Idee der „radikalen Umkehr“, die sich am äussersten Punkt der (künstlerischen) Verwirklichung des Unwirklichen ereignet und ebenso mit dem Selbstmord gleichzusetzen ist. Der Vergleich mit Blanchots Gedanken ist auch deshalb interessant, weil dieser in Auseinandersetzung mit Sartres *L'imaginaire* und unter kritischer Bezugnahme auf die

²⁶¹ Pillen, Hegel in Frankreich, S. 153.

²⁶² Ebd., S. 154f.

²⁶³ Foucault, Introduction à Binswanger, S. 94.

²⁶⁴ Wiechens, Bataille zur Einführung, S. 78f.

Trias von Tod, Geist und Leben in der hegelschen Phänomenologie entwickelt wurde.²⁶⁵ Im Unterschied zu Blanchot ist für Foucault das Imaginäre aber nicht das – wenn auch „unsetzbare“ – Unwirkliche, sondern das Element, in dem sich Welt und Selbst ursprünglich konstituieren.²⁶⁶ Dennoch bringt Foucault dieses elementare Imaginäre nur über seine räumlichen Strukturen zum „Sprechen“ und verwehrt sich ansonsten gegen jeden Versuch, die absolut freie Bewegung der Imagination an das Bild oder den Buchstaben zurückzubinden. Die Kluft könnte nicht grösser sein, die ihn hier von Lacan trennt, der die Teilnehmer seines ersten Seminars dazu verpflichtete, Freuds Traumdeutung nochmals zu lesen, um in deren Kernaussage („[E]in Traum, sagt Freud, ist ein Satz, ist ein Rebus“²⁶⁷) die Essenz der psychoanalytischen Entdeckung zu erkennen: die Herrschaft des Signifikanten („Im Innern dessen, was man freie Assoziationen, Traumbilder, Symptome nennt, manifestiert sich ein Sprechen [parole], das die Wahrheit bringt“²⁶⁸). Das Imaginäre ist bei Lacan vor allem Hindernis, Engpass des libidinösen Anspruchs auf eine unerreichbare und schliesslich mörderische Unmittelbarkeit („Sackgasse der imaginären Situation“²⁶⁹) und muss durch die Negativität knechtischer „Arbeit [boulot]“²⁷⁰ im Register des Symbolischen überwunden werden. Zwar hat die Imagination Anteil an der Konstitution von Realität, jedoch nur in Abhängigkeit von der „Position“, mittels derer das Subjekt notwendigerweise in die symbolische Ordnung eingeschrieben ist,²⁷¹ und gewiss nicht durch eine „bilderstürmerische Kraft“, mit der sie die Macht der Erstarrung überwindet und das Bild in der absoluten Freiheit ihrer Bewegung auflöst. Die „Auflösung“ des Bildes oder die Überwindung der Verhaftung an das Bild vollzieht sich bei Lacan nur in der mühseligen Arbeit, mit der die reizvolle Müssigkeit der *passion imaginaire* auf die Wahrheiten des „vollen Sprechens“ zurückgeführt wird.²⁷² Denn unter

²⁶⁵ Gelhard erwähnt in seinem Text zur frühen Blanchot-Rezeption Foucaults diese Zusammenhänge im Hinblick auf den in *Histoire de la folie* entwickelten Begriff der *absence d'œuvre*, ohne jedoch die Einleitung zu *Traum und Existenz* in seine Argumentation miteinzubeziehen (Gelhard, Unvernunft, Un-wahrheit, Unzeit, S. 50ff.).

²⁶⁶ Taureck argumentiert, dass für Foucault – in Abgrenzung zu Sartre – gerade die freie, ikonoklastische Bewegung der Imagination Wirklichkeit schafft: „Für Foucault stellt die Imagination Wirklichkeit sicher, weil und insofern sie Bilder zerstört“; ob Foucault dabei im Grunde dennoch „im Umkreis der Begriffe Sartres“ bleibt, kann immerhin angezweifelt werden (Taureck, Foucault im Kontext der französischen Philosophie, S. 183).

²⁶⁷ Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, S. 292.

²⁶⁸ Ebd.

²⁶⁹ Ebd., S. 248.

²⁷⁰ Ebd.

²⁷¹ Ebd., S. 95.

²⁷² Man kann vielleicht eine gewisse spiegelbildliche Ironie vermuten, wenn Foucault den Zusammenhang zwischen dem Bild als uneigentlicher, erstarrter Form und der freien Bewegung der Imagination mit folgenden Worten auf den Punkt bringt: „Das Bild konstituiert eine List des Bewusstseins, um nicht mehr zu

der *imagerie* des *moi* verbirgt sich immer schon die *parole* des *je*. Foucault verweigert sich dieser dialektischen Alternative zwischen einer verkennenden, widerständigen und die Möglichkeit des Wahnsinns in sich bergenden, imaginären Subjektivität einerseits und einer „wahren“, Mühsal und Mangel des Symbolischen auf sich nehmenden Subjektivität andererseits. Er siedelt die Essenz des Daseins in einem – aus lacanscher Sicht letztlich mythischen – vorsprachlichen *pré-texte* an. Dabei geht es Foucault aber nicht so sehr um die Wahrung einer bildhaften oder wie auch immer gedachten Substantialität des Subjekts als vielmehr um den Vorbehalt der radikalen Freiheit ursprünglicher Imagination als Grundlage der subjektiven Welt- und Identitätsentwürfe. Diese Freiheit entfaltet sich jenseits der Signifikantenkette und findet ihre tiefsten Bedeutungen in den räumlichen Strukturen ihrer Bewegung. Hinsichtlich des „Subjektbegriffs“ der *Introduction* wirft Christopher Lane die Frage auf, ob es Foucault wirklich darum ging, die psychoanalytische Hermeneutik zu überwinden und den Traum und seine Bedeutungen mittels einer noch auszuarbeitenden Theorie des Ausdrucks besser zu verstehen, oder ob er nicht vielmehr bewusst gewisse Aspekte der Subjekts – den Traum inbegriffen – „im Enigmatischen“ belassen wollte.²⁷³ Vergegenwärtigt man sich den starken Einfluss des kojève'schen Hegelianismus und die Annäherung an Lévi-Strauss' „totalitären“ Strukturbegriff in Lacans früher Theoriebildung, so erlangt Foucaults Auseinandersetzung mit den psychoanalytischen Interpretationstechniken eine neue Tragweite. Man kann kaum daran zweifeln, dass Foucault, der Lacans Texte gelesen hatte und sein Seminar besuchte, mit der Kritik an Freud nicht immer auch und vor allem Lacans philosophisch versierte „Rückkehr zu Freud“ meinte. Lanes Vermutung wäre also mit der Behauptung zu überbieten, dass Foucault nicht bloss die Schaffung eines „enigmatischen Reservats“ für das (träumende) Subjekt im Auge hatte, sondern dass er die Vorstellung einer im Traum frei über ihre Identitäten und ihre Welt verfügenden und vom Eintritt in die Geschichte suspendierten Existenz als Polemik gegen Lacans „Knecht-Subjekt“ entwarf, das seiner entfremdenden Gefangenschaft im Bild nur zum Preis des Sich-Fügens in die umfassende „Ordnung eines Gesetzes, das schon ganz zu bereit [ist], die Geschichte jedes Individuums mit einzuschliessen [...]“²⁷⁴ entrinnen kann. In dem Masse, wie sich Foucault gegen die Vermittlung der imaginären „Subjektivität“ – oder besser: Freiheit – mit der Totalität des

imaginieren; es ist der Moment der Entmutigung in der harten Arbeit [sic] der Imagination“ (Foucault, *Introduction à Binswanger*, S. 115).

²⁷³ Lane, *The Experience of the Outside*, S. 329.f.

²⁷⁴ Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, S. 201.

artikulierten Sinnzusammenhangs stellt, ist seine Haltung auch als „Abkehr“ von Kojève und Hegel zu verstehen. Wie weit diese „Abkehr“ geht und inwiefern der Text der Einführung trotz allem innerhalb des „dialektischen Kosmos“ verbleibt, ist sicher fraglich. Nicht weniger fraglich scheint aber auch die These, Foucault sei es sowohl in der *Introduction* als auch in *Maladie mentale* darum gegangen, ganz im Sinne der Thematik des unglücklichen Bewusstseins einen Beitrag zur Vermittlung partikularer Phänomene wie Wahnsinn und Traum mit dem Allgemeinen zu leisten.²⁷⁵ Schliesslich spricht vieles dafür, dass die *Introduction* der imaginären Dimension des Traums mindestens die Rolle eines – wie es eine andere Autorin nennt – „Index für die irreduzible Komplexität des Subjekts“²⁷⁶ zugesteht. Und nicht zuletzt sei nochmals darauf verwiesen, dass sich die Idee der Auflösung im Selbstmord als *mythe ultime* und äusserster Akt imaginärer Freiheit in grosser Nähe zu Autoren wie Blanchot und Bataille bewegt und eine erstaunliche Affinität zum surrealistischen *refus* aufweist – zu jener non-konformistischen Selbstbehauptungs- und Verweigerungshaltung, die in letzter Konsequenz auf die *révolte absolue*, den Selbstmord des „Knechts“ als surrealistischen Akt, hinausläuft.²⁷⁷

Die Einleitung zu Binswangers *Traum und Existenz* wurde verschiedentlich zusammen mit *Maladie mentale* als eine jener „unoriginellen“ Produktionen der frühen fünfziger Jahre beziehungsweise als Foucaults zweite „Jugendsünde“ abgetan.²⁷⁸ Man brachte die beiden Texte aber auch in ein direktes Verhältnis und versuchte, die Ausführungen der *Introduction* als vertieften Kommentar der phänomenologischen Innenweltanalysen von *Maladie mentale* beziehungsweise die marxistische Gesellschaftskritik *cum* Pawlow als konsequente Überwindung des Grabens zwischen einer in der Imagination suspendierten Freiheit und der objektiven Geschichte zu verstehen.²⁷⁹ Gegen diese Interpretation spricht

²⁷⁵ Pillen, Hegel in Frankreich, S. 16: „Hier [in *Maladie mentale* und der *Introduction*] sucht er also noch nicht nach einem Aussen, das der Immanenz des dialektischen Universums entkommen könnte, sondern er verfolgt ein Projekt der Synthese.“

²⁷⁶ Gearhart, The Taming of Michel Foucault, S. 470f.

²⁷⁷ Bürger, Ursprung des postmodernen Denkens, S. 29; Bürger spricht von den „geheime[n] Bezüge[n] zum Surrealismus“ (ebd., S. 107) in Foucaults Denken, lässt seine Untersuchung aber erst bei *Histoire de la folie* beginnen, die er als „authentische Fortführung eines surrealistischen Gedankens“ (ebd., S. 150) bezeichnet; die *Introduction* wird an keiner Stelle erwähnt. Für unseren Zusammenhang interessant sind auch Bürgers Ausführungen zu der Passage im Vortrag von Rom, wo Lacan vom Suizid des Knechts als „letztem Triumph“ des Begehrens spricht; Bürger weist darauf hin, dass trotz des Einflusses der Surrealisten und der surrealistischen Thematisierung des Todes auf Lacan die mit dem Akt des Selbstmords verbundene „[...] Rückkehr zur Selbstbehauptung des Ichs, die so vielen surrealistischen Texten eingeschrieben ist [...] zumindest auf der Ebene der Theorie bei Lacan keine Entsprechung“ finde (ebd., S. 147).

²⁷⁸ Gros, Foucault et la folie, S. 5; Roedig, Foucault und Sartre, S. 115.

²⁷⁹ Bernauer, Michel Foucault's Force of Flight, S. 33.

vorab, dass die in beiden Texten referenzierten Figuren des (pawlowschen) *homme réel* beziehungsweise der (träumenden) *présence au monde* wenig kompatibel sind und die vertiefte phänomenologische Analyse des träumenden Daseins wiederum die in *Maladie mentale* fraglos hingenommenen Bestimmung des Wahnsinns als Geisteskrankheit infrage stellt.²⁸⁰ Aber auch die zeitliche Reihenfolge der Abfassung und äussere Umstände (man bedenke Foucaults Parteiaustritt) sprechen gegen eine „Vereinnahmung“ der *Introduction* durch *Maladie mentale* – ganz zu schweigen vom „surrealistischen“ oder sich jedenfalls aller Dialektik verweigernden „Kernsubstrat“ der Binswanger-Einleitung. Der Vergleich der *Introduction* mit den anderen frühen Publikationen Foucaults macht zudem eine Neupositionierung gegenüber der Psychologie und Psychoanalyse deutlich. Vor allem die fundamentale Kritik der freudschen Traumdeutungsmethode ist im zeitgenössischen Kontext und somit gleichsam auf ihre eigenen metaphorischen und metonymischen Verweisdimensionen hin zu lesen, worin sich letztlich ihre wesentliche (philosophische) Bedeutung offenbart – konkret: Foucaults Kritik an der psychoanalytischen Rebus-Logik meint nicht nur Freud, sondern auch und vor allem (und teilweise sogar explizit) Lacan sowie – in letzter Konsequenz – den Hegelianismus kojévèscher Prägung.²⁸¹ Nachdem Foucault in seinen frühen Artikeln und besonders in *La recherche scientifique* die epistemologische und wissenschaftshistorische Bedeutung der Psychoanalyse als Untersuchung des Sinns und Prinzip der „Selbstauflösung“ der (positivistischen) Psychologie in den Vordergrund gestellt und sich dabei als Adept Hyppolites zu erkennen gegeben hatte, nachdem er mit *Maladie mentale* den Apparat politisch-ideologischer Wissensproduktion bedient und seine Polemik gegen die Psychologie *nolens volens* an der marxistischen Vulgata ausgerichtet hat, zeigt sich mit der Binswanger-Einleitung ein neuer *approach*, der sich offenkundig nicht in einer daseinsanalytischen Alternative zur freudschen Tiefenhermeneutik erschöpft.

Als Foucault später von jenen „philosophischen Maschinerien“ sprach, die damals das geistige Leben in Frankreich beherrschten, benennt er auch Einflüsse, die ihm halfen, sich

²⁸⁰ Gros, Foucault et la folie, S. 25f.; der Schritt, mit dem *Maladie mentale* von der phänomenologischen Beschreibung der Innenweltstrukturen zu den Bedingungen der äusseren, geschichtlichen Welt, „[...] von der Eidetik zur Ontik [...]“ (Seitter, Ein Denken im Forschen, S. 346), übergeht, bleibt in der *Introduction* jedenfalls aufgeschoben, zumal als „Scharnier“ hier nicht die pawlowsche Reflexologie, sondern eine noch auszuarbeitende „Anthropologie des Ausdrucks“ fungiert.

²⁸¹ Einen weiteren Beleg für den engen Bezug der *Introduction* auf Lacan bringt Walter Seitter mit der Vermutung vor, dass Lacan sich im Juni 1954 in seinem Seminar implizit auf Foucaults jüngste Publikation bezog (Seitter, Nachwort, S. 145).

davon zu befreien: „[A]bgesehen natürlich von einer Reihe persönlicher Erfahrungen [...] [waren es] Leut[e] wie Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski [...], die alle keine Philosophen im institutionellen Verständnis waren“²⁸². Zu den persönlichen Erfahrungen sind gewiss Foucaults eigene seelische Krisen und seine Selbstmordversuche zu rechnen, aber auch der Austausch mit seinem Freundeskreis, der sich mehrheitlich aus Künstlern zusammensetzte,²⁸³ und schliesslich Erlebnisse und Begegnungen mit tragischen Schicksalen in seinem näheren Umfeld – beispielsweise der „Fall Roger“: Ein stark suizidgefährdeter junger Patient in *Sainte-Anne*, mit dem sich Foucault als Psychiatriepraktikant anfreundete und dessen folgenreiche Zwangsbehandlung mit frontaler Lobotomie einen bleibenden Eindruck hinterliess;²⁸⁴ oder das Schicksal des ihm nahe stehenden homosexuellen Germanisten Jacques Martin, des „Philosophen ohne Werk“²⁸⁵, der trotz seiner hohen Begabung nie etwas publizierte, zweimal an der *agrégation* scheiterte und sich später das Leben nahm.²⁸⁶ Die *Introduction* mit ihrem unakademischen und widerständigen *penchant* ist mithin wohl Foucaults persönlichster Text aus dieser frühen Periode. Das beschworene, Authentizität und Freiheit (vorerst) nur in der träumerisch-selbstmörderischen Imagination findende Dasein wirkt wie ein philosophisches Echo auf Foucaults damalige Lebenssituation und kann als Sinnbild für seine existentielle Ohnmacht gelesen werden: Ohnmacht gegenüber den Verhältnissen im weitesten Sinne, aber auch Ohnmacht angesichts der intellektuellen Ressourcen oder Ausdrucksmöglichkeiten, die dem (subversiven) Veränderungswillen zur Verfügung standen.²⁸⁷ Weder die Verheissung eines versöhnten *homme réel* unter der lachenden Sonne der Herrschaft des Proletariats beziehungsweise die „terroristisch-totalitäre“ Geschichtskonzeption Kojèves noch die phänomenologische Erhellung eines immer schon vorhandenen Sinns entsprachen wirklich Foucaults Anliegen. Auch mit Hyppolites „milderer“, aber gleichwohl auf der tragischen Alternativlosigkeit von sich entweder im Wahnsinn verlierender Authentizität oder entfremdender „Eingliederung“ in die Anerkennungszusammenhänge beharrender Dialektik wollte er sich offenbar nicht

²⁸² Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 26.

²⁸³ Sheridan, Michel Foucault: The Will to Truth, S. 5.

²⁸⁴ Foucault, M. Foucault. Conversation sans complexes, S. 672.

²⁸⁵ Angeblich ist die Bezeichnung *philosophe sans œuvre* auf Martin zurückzuführen, der mit Foucault und Althusser befreundet war und von beiden so genannt wurde (Macey, The Lives of Michel Foucault, S. 25f.).

²⁸⁶ Foucault hatte Martin, der wie er selber aus einer Ärztefamilie stammte und nach Wunsch seines Vaters ebenfalls hätte Arzt werden sollen, sich aber für die Philosophie entschied, auch finanziell unterstützt (Moreno Pestaña, En devenant Foucault, S. 60f.).

²⁸⁷ Jerrold Seigel bringt das Konzept von Freiheit in der *Introduction* unter anderem in Zusammenhang mit Foucaults mehr oder weniger freiwilligen Mitgliedschaft im PCF (Seigel, Avoiding the Subject, S. 283f.).

abfinden: So liest sich die *Introduction* teilweise wie ein Plädoyer für die hegelsche Figur der „schönen Seele“, für eine zum Scheitern „verdammte“ Innerlichkeit. Das Imaginäre ist bei Foucault mithin nicht nur Element der Wahl, sondern ebenso Element der Weigerung, eine Position zu beziehen, eine Identität anzunehmen – Element der Freiheit von „Verortung“ in jeder Hinsicht. Diese Freiheit fand ihre konkrete Entsprechung in der „ortlosen“ Stellung, die Foucault als Praktikant in der Hierarchie des psychiatrischen Anstaltsbetriebs einnahm und später mit folgenden Worten umschrieb: „Weil ich nicht Arzt war, hatte ich überhaupt kein Recht, aber weil ich Student und nicht Patient war, konnte ich herumspazieren [...]. Ich befand mich an der Kontaktfläche zwischen den Kranken [...] und dem medizinischen Personal [...]“. ²⁸⁸ Die volatile Freiheit seiner unbestimmten Rolle als Praktikant erlaubte ihm sozusagen, überall und nirgends präsent zu sein. ²⁸⁹ In der *Introduction* verschränkt sich der höchste Grad dieser Freiheit mit dem Selbstmord und folglich mit der Verunmöglichung allen Ausdrucks. Und es liegt nicht fern, in dieser Abkoppelung der (imaginären) Freiheit vom Ausdruck auch ein Analogon zu Foucaults Verdrossenheit gegenüber den gängigen zeitgenössischen „Ausdrucksmitteln“ – der hegelmарxistisch-phänomenologischen Tradition oder der politischen Publizistik im Umfeld des PCF – zu sehen. Darüber hinaus ist die *Introduction* in ihrer Idiosynkrasie und mit ihrem Synkretismus gewiss *auch* das Werk eines *normalien* und muss in dieser Hinsicht als Meilenstein der Soziogenese eines jungen Denkers gelesen werden, der sich in einem hochkompetitiven und Originalität geradezu fordernden, institutionellen Umfeld bewegte. ²⁹⁰ Diesseits soziologischer Erwägungen markiert der elitär-eigensinnige „hohe Ton“ der Einführung aber vor allem das philosophische Niveau, auf dem Foucault sein autonomes Argument entwickelt: Vom Topos einer sich offen und frei entwerfenden und erst im Tod ihre authentische Möglichkeit findenden Existenz über das „weltbildende“ Wesen des Daseins bis hin zur spezifischen Deutung von „Transzendenz“

²⁸⁸ Droit, Michel Foucault, entretiens, S. 93f.

²⁸⁹ Dazu passt, was Foucault im Interview mit Ducio Trombadori auf dessen Frage nach dem Binswanger-Text, genauer nach dem Gedanken „[...] dass der Traum beziehungsweise das Imaginäre den ursprünglichen konstitutiven Raum des Menschen darstellt [...]“ antwortet: „Die Lektüre dessen, was man ‚Existentialanalyse‘ oder ‚phänomenologische Psychiatrie‘ genannt hat, war für mich in der Zeit wichtig, als ich in psychiatrischen Krankenhäusern arbeitete und nach etwas suchte, was sich von den traditionellen Rastern des psychiatrischen Blicks unterschied: ein Gegengewicht“ (Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 53).

²⁹⁰ Moreno-Pestaña verweist auf das an der ENS (damals) vorherrschende avantgardistisch-künstlerische Verständnis von Philosophie (Moreno Pestaña, En devenant Foucault, S. 73), den damit verbundenen Druck auf die *normaliens*, entweder ein „intellektueller Schöpfer“ oder ein „einfacher Gymnasialprofessor“ zu werden (Ebd., S. 57f.), und sieht dementsprechend in Foucaults „nebulösen Nietzsche-Referenzen“ vor allem eine „Differenz“ im bourdieuschen Sinn (ebd., S. 129).

wird eine Vertrautheit mit Heidegger – besonders mit der Schrift *Vom Wesen des Grundes* – erkennbar, die mit fusssnotenfreier Selbstverständlichkeit den Horizont des binswangerschen Textes überschreitet;²⁹¹ dieser Gestus verbindet sich wiederum mit einer existenzial-phänomenologischen Privilegierung des Räumlichen, die das heideggersche Zentralmotiv einer fundamentalen Temporalität des Daseins zu hintertreiben scheint.²⁹² Schliesslich setzt Foucault von hier aus an zu seinem eigenen Entwurf einer „Anthropologie der Imagination“, welche nicht nur deshalb für sein späteres Denken prägend bleibt, weil dieses von „visuellen Metaphern und Bildern“ oder einer „malerischen Auffassung“ von Wirklichkeit geprägt sein wird,²⁹³ sondern auch, weil sie sich gegen die (lacansche) Psychoanalyse richtet und damit den frühen Keim denkerischer Originalität eng an die Psychoanalyse-Kritik bindet, welche in der einschlägigen Forschung als einer der wichtigsten oder komplexesten Bereiche des foucaultschen *œuvres* gilt.²⁹⁴ Die neuere Forschung nennt die *Introduction* deshalb mit guten Gründen einen „kapitalen Text“²⁹⁵, übersieht aber die Relevanz des hier entwickelten „dunklen“ Freiheitsbegriffs und seine Verschränkung mit der Idee einer fundamentalen „Räumlichkeit“ des Daseins für Foucaults (späteres) Denken.

Gemeinhin galt die Zeit *nach* der fast simultanen Veröffentlichung von *Maladie mentale* und der *Introduction* als die Phase, in der sich Foucault von den „grossen philosophischen Maschinerien“ abzuwenden begann, um sich am aufkommenden Strukturalismus zu orientieren. Eine genaue Lektüre der frühesten Texte sollte jedoch einsichtig machen, dass ein Strukturalismus *à la* Lacan für Foucault keine Option war. Und dies nicht einfach deshalb, weil schon hier Blanchots Bonmot galt („Foucault konnte sich nie für die Psychoanalyse begeistern“²⁹⁶), sondern wegen der tieferen Implikationen von Lacans Theorembildung.²⁹⁷ Foucault trifft sich wohl mit den „Strukturalisten“ und teils auch mit

²⁹¹ Für Heidegger ist das Wesen des Daseins „transzendierend“, weil es „weltbildend“ ist (Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, S. 39): „Wir nennen das, *woraufhin* das Dasein als solches transzendiert, die *Welt* und bestimmen jetzt die Transzendenz als *In-der-Welt-sein*“ (ebd., S. 19f.); wobei (mit Bezug auf Heraklit) der Begriff des „Kosmos“ darauf verweist, dass „[...] die Welt als dieses ‚Wie im Ganzen‘ jeder möglichen Zerstückelung des Seienden schon zugrunde[liegt]“ (ebd., S. 22f.).

²⁹² Vgl. zur Primordialität der Zeitlichkeit Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 17, 234 u. 350.

²⁹³ Raulff, *Der Souverän des Sichtbaren*, S. 11ff.

²⁹⁴ Grace, *Foucault and the Freudians*, S. 226.

²⁹⁵ Lorenzini/Sforzini, *Introduction: L'Histoire de la folie dans l'œuvre de Foucault*, S. 12.

²⁹⁶ Zitiert in: Miller, *Michel Foucault et la psychanalyse*, S. 77.

²⁹⁷ Explizit wird die Dissonanz zwischen Foucault und Lacan an den Stellen im ersten Seminar, wo dieser das Wesen der Perversion im Register des Imaginären verortet und die strukturelle Unmöglichkeit des perversen Begehrens ausdrücklich am Beispiel der Homosexualität veranschaulicht: „Die intersubjektive Beziehung,

Lacan in dem Punkt, dass es das Subjekt der philosophischen Tradition aufzugeben oder „aufzulösen“ gilt, er scheint aber nicht gewillt, die durch den „Tod des Subjekts“ gewonnenen Freiheiten sogleich wieder auf dem „Altar des Buchstabens“ zu opfern und die hegelsche Vermittlung des Besonderen mit dem Allgemeinen als Dialektik von *image* und *langage* neu aufzulegen. Die *Introduction* ist also nicht nur „Ausgangspunkt“, weil sie die erste Phase des „Frühwerks“ abschliesst, sondern weil sie Ansätze zu einer nicht-strukturalistischen und gleichwohl „subjektlosen“ „Anthropologie“ entwickelt, deren Wirkungen weit über das „Frühwerk“ hinausreichen.²⁹⁸

die das perverse Begehren unter-spannt, behauptet sich nur in der Vernichtung, entweder des Begehrens des anderen oder des Begehrens des Subjekts [...] Das perverse Begehren zehrt vom Ideal eines unbelebten Objekts. Aber es kann sich nicht mit der Realisierung dieses Ideals zufrieden geben. Sobald es dieses realisiert, im Moment, wo es dieses einholt, verliert es sein Objekt “ (Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, S. 247).

²⁹⁸ In der Forschung wurde dieser Ursprungscharakter der *Introduction* bisher nur angedeutet, so beispielsweise von John Forrester, der zum Einleitungstext meint: „Here I came upon a sense not only of Foucaults relation to psychoanalysis, but also of the seeds of other, probably more important, themes in the work“ (Forrester, *Michel Foucault and the History of Psychoanalysis*, S. 289); allerdings kann bezweifelt werden, ob die Argumentation der *Introduction* wirklich auf so etwas wie eine „defense of the self-determining responsible subject“ (ebd., S. 292) im engeren Sinne hinausläuft; hier ist eher Mariapaola Fimiani's Ansicht zuzustimmen, dass Foucault in seiner Traumtheorie die ersten Elemente einer Kritik des „[...] Begriffs des Subjekts und seiner synthetischen Zentralität, der theoretischen Implikationen der phänomenologischen und existenzialistischen Philosophie [...]“ (Fimiani, *Foucault et Kant*, S. 100) entwickelt, wobei Fimiani aber nicht auf die implizite und explizite Lacan-Kritik eingeht; auch Eribon (Eribon, *Michel Foucault*, S. 84) und Lane (Lane, *The Experience of the Outside*, S. 330f.) sehen den Text am Ursprung einer Problematik, die von da an Foucaults Werk durchzieht; deutlicher noch wird Dembowski: „Die Auflösung des Subjekts, die Foucault in seinem späteren Werk entwickelt, weil es ein zugerichtetes Konstrukt der Bio-Macht darstellt, findet bereits in seinem Vorwort zu *Traum und Existenz* ihre Wurzeln“ (Dembowski, *Foucaults Traumtänze*, S. 206).

4.2 Kosmos, Mensch und „tierische“ Freiheit

Nach seiner *agrégation* hatte Foucault an der Fondation Thiers ein dreijähriges Stipendium für seine *thèse* erhalten, wechselte aber nach einem knappen Jahr als Assistent an die Universität Lille, wo er parallel zu seinen Verpflichtungen als Repetitor an der ENS Vorlesungen hielt. Aus dieser Zeit sind verschiedene Berichte, Briefe und Anekdoten überliefert, die anhand von geplanten, fingierten und wieder aufgegebenen Dissertationsprojekten einen Einblick in Foucaults damalige Interessenschwerpunkte vermitteln. Ursprünglich war eine *thèse* über die „Nachcartesianer und die Geburt der Psychologie“ geplant,²⁹⁹ dann werden eine *grande thèse* und eine *thèse complémentaire* mit den Arbeitstiteln „Das Problem der Humanwissenschaften bei den Nachcartesianern“ beziehungsweise „Der Kulturbegriff in der zeitgenössischen Psychologie“ genannt,³⁰⁰ später ist die Rede von einer Arbeit über „Philosophie der Psychologie“. Ungefähr ein Jahr danach lässt die Angabe einer geplanten *thèse complémentaire* mit dem Titel „Psychiatrie und Existenzialanalyse“ vermuten, dass Foucault beabsichtigte, seine Einleitung zur Binswanger-Übersetzung akademisch „weiterzuverwerten“.³⁰¹ 1954 erwähnt ein Brief an Georges Dumézil schliesslich zwei Projekte: „Untersuchung über den Begriff ‚Welt‘ in der Phänomenologie und seine Bedeutung für die Wissenschaften vom Menschen“ und „Untersuchung über die Psycho-Physik des Signals und die statistische Interpretation seiner Wahrnehmung“.³⁰² Zu diesem Zeitpunkt spricht Foucault unter Freunden aber auch von Plänen zu einer *thèse* über Nietzsche.³⁰³ Hier taucht ein weiteres Mal am Rande der Name des Philosophen auf, dessen Bedeutung für sein eigenes Denken Foucault selber kaum angemessen zu würdigen wusste.³⁰⁴ Der Einfluss Nietzsches, der schon seit einiger Zeit ebenso intensiv wie untergründig zu wirken schien, wurde von Foucault in direkte Verbindung mit seiner Beschäftigung mit Blanchot und Bataille gebracht („[I]ch habe Nietzsche wegen Bataille gelesen und ich habe Bataille wegen Blanchot gelesen“³⁰⁵), um auch gleich das „tiefere“ Interesse offenzulegen: „[A]us der Phänomenologie

²⁹⁹ Defert, *Chronologie*, S. 17.

³⁰⁰ Eribon, Michel Foucault und seine Zeitgenossen, S. 118.

³⁰¹ Ebd., S. 119.

³⁰² Ebd., S. 123f.

³⁰³ Ebd., S. 125.

³⁰⁴ „Was den effektiven Einfluss, den Nietzsche auf mich gehabt hat, betrifft, so wäre es für mich sehr schwierig, diesen zu präzisieren, gerade weil ich ermesse, wie tief er war. Ich sage Ihnen nur, dass ich ideologisch ‚Historist‘ und Hegelianer blieb, bis ich Nietzsche gelesen habe“ (Foucault, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, S. 613).

³⁰⁵ Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, S. 437.

herauskommen“³⁰⁶. Es fällt nicht schwer, gerade in den Stellen der *Introduction*, die den semantischen Eigenwert der imaginären Morphologie des Traums oder die bilderstürmerische Kraft der Imagination hervorheben, Anleihen bei Nietzsche – genauer: beim Autoren der *Geburt der Tragödie* – zu entdecken.³⁰⁷ Dennoch orientiert sich der Text im Ganzen noch zu sehr am phänomenologischen Paradigma, um hier schon von einer wirklichen Übernahme nietzscheanischer Topoi zu sprechen. Nietzsche schien zu dem Zeitpunkt – wenigstens oberflächlich betrachtet – nicht mehr als *eine*, wenn auch immer wichtigere Referenz gewesen zu sein. Daneben verraten die Titel von Foucaults damaligen Vorlesungen und Seminaren einen weiteren Interessenschwerpunkt: 1953 und 1954 bot er in Lille und an der ENS gleich drei Veranstaltungen zum Thema „Anthropologie“ an. Die Thematik, die sich in der *Introduction* und auch schon in *Malade mentale* beziehungsweise mit der Figur des *homme réel* angekündigt hatte, scheint Foucault nun also intensiv zu beschäftigen. Von einer dieser Vorlesungen an der ENS ist eine Mitschrift von Jacques Lagrange erhalten: Das Manuskript ist im *Fonds Foucault* des IMEC unter der Bezeichnung „Problèmes de Anthropologie (Cours donnée à l'Ecole Normale), 1954-55“ aufbewahrt und bezieht sich mit grosser Wahrscheinlichkeit auf eine der Vorlesungen von 1954, für welche die *Chronologie* der *Dits et Ecrits* die Teilnahme Lagranges bestätigt.³⁰⁸ Es kann nicht verifiziert werden, ob das 68-seitige und teilweise lückenhafte Manuskript den Inhalt einer kompletten Vorlesung wiedergibt. Allerdings spannen die Notizen einen zeitlichen Bogen von Aristoteles bis Jaspers und enthalten eine kurze Einleitung sowie Formulierungen mit Schlusswortcharakter, was der Vermutung der Vollständigkeit zumindest nicht widerspricht. Die ersten Zeilen umreissen stichwortartig die zu behandelnden Probleme: „Thema des homo natura; Zeichen und Sinn; Vernunft, Unvernunft [déraison]; Umwelt und Welt“ und eröffnen den weit ausholenden historischen

³⁰⁶ Foucault, *Conversation sans complexes*, S. 437.

³⁰⁷ Als Beispiel seien nur die Stellen erwähnt, wo Nietzsche ausführt, dass den Dichtern und besonders den Philosophen die Bedeutung des tragischen Mythos „[...] niemals in begrifflicher Deutlichkeit durchsichtig geworden ist“, weil „[d]as Gefüge der Szenen und die anschaulichen Bilder [in der Tragödie] [...] eine tiefere Weisheit [offenbaren], als der Dichter selbst in Worte und Begriffe fassen kann“ (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, S. 104), oder wo er die Subjektivität des „lyrischen Genius“ in ihrem Verhältnis zum Bild gegen die des „Plastikers und Epikers“ abgrenzt: „Der lyrische Genius fühlt aus dem mystischen Selbstentäusserungs- und Einheitszustande eine Bilder- und Gleichniswelt hervorwachsen, die eine ganz andere Färbung, Causalität und Schnelligkeit hat als jene Welt des Plastikers und Epikers [...], so sind [...] die Bilder des Lyrikers nichts als er selbst und gleichsam nur verschiedene Objectivationen von ihm, weshalb er als bewegender Mittelpunkt jener Welt ‚ich‘ sagen darf: nur ist diese Ichheit nicht dieselbe, wie die des wachen, empirisch-realen Menschen, sondern die einzige überhaupt wahrhaft seiende und ewige, im Grunde der Dinge ruhende Ichheit, durch deren Abbilder der lyrische Genius bis auf jenen Grund der Dinge hindurchsieht“ (ebd.).

³⁰⁸ Defert, *Chronologie*, S. 19.

Exkurs mit einem einschlägigen Zitat aus René Chars *Poème pulvérisé*: „Du wirst aus der Seele, die nicht existiert, einen Menschen machen, der besser als sie sein wird.“³⁰⁹ Der erste Abschnitt widmet sich der Stellung der Anthropologie in der Philosophie der Klassik und geht der Frage nach, wieso die vorkantische Metaphysik keine anthropologische Problematik kannte. Nachdem die gängigen Antworten darauf als fadenscheinig und widersprüchlich entlarvt wurden, bringt Foucault seine Deutung oder Erklärung vor: „Der Grund dafür ist: die Auslöschung des Themas der „Welt“ in den Naturwissenschaften seit Galileo.“³¹⁰ Die weiteren Ausführungen erinnern wiederum stark an die anthropologischen beziehungsweise ontologischen „Raumanalysen“ der *Introduction*: Zuerst wird das Wesen des Raums im artistotelischen Kosmos umschrieben, dem ein vom „Sein der Dinge“ abstrahiertes Raumkonzept ebenso fremd war („[D]as Sein ist nicht im Raum, aber als Totalität des Seienden entfaltet es den Raum“³¹¹) wie die Trägheit als determinierendes Prinzip aller Bewegung: Die zirkuläre Bewegung ist ewige und „ontologisch vorrangige Bewegung“³¹², die linearen Bewegungen finden dagegen ihr Ende in einem bestimmten Ort, an dem der jeweilige Körper seine natürliche Wahrheit findet („[D]er Körper hat eine ontologische Affinität zu diesem natürlichen Ort; die Bewegung in die Höhe, in die Tiefe ist die Bewegung hin zum εἶδος, zum eigenen Ort“³¹³); der Kosmos ist bei Aristoteles „[...] der Boden des Seins, der Wahrheit alles Seienden der Welt“³¹⁴. Im klassischen Rationalismus ist diese Raumvorstellung dem Untergang geweiht; Galilei denkt die Notwendigkeit der Natur losgelöst vom Kosmos, Descartes lehnt die ontologische Begründung der Bewegung ab: „[D]er Vollzug der Bewegungsgesetze ist auf eine Geometrie und eine Natur beschränkt [...] das Problem der Bewegung stellt sich nicht vom Problem der Welt her, wie wenn das Wesen der Bewegung mit der Existenz der Welt gegeben wäre.“³¹⁵ Mit Descartes *Traité du monde* hat sich zugleich „[...] der Akt des Hinscheidens der Welt und der Akt der Geburt der Natur“ vollzogen, in der Gott nun nicht mehr als „erster Beweger/Schöpfer“, sondern als „erster Rechner“ waltet.³¹⁶ Daraus ergibt sich in der Lehre der Bewegungen ein Privileg des Gradlinigen, denn ursprünglich wurde

³⁰⁹ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 1.

³¹⁰ Ebd., S. 2.

³¹¹ Ebd., S. 3f. (leider fehlt die dritte Seite des Manuskripts bis auf eine Zeile vollständig; einem grundsätzlichen Verständnis der Argumentation scheint das hier aber keinen Abbruch zu tun).

³¹² Ebd., S. 4.

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Ebd.

³¹⁵ Ebd., S. 6.

³¹⁶ Ebd., S. 7f.

die Welt von Gott geschaffen, damit sie sich geradlinig bewege, erst eine „gewisse Unzulänglichkeit der Welt“³¹⁷ führte dazu, dass es auch andere Arten von Bewegungen gibt. Hier wird deutlich, dass die Welt nur noch ausgehend von der Wahrheit der Natur gedacht werden kann – und zwar als „Makel der Natur“³¹⁸. Der endliche, organische Raum des aristotelischen Kosmos („κόσμος als endliches Organ“³¹⁹) ist verschwunden, Descartes versteht die Welt mit den Dimensionen des geometrischen, „unendlichen“ Raums.³²⁰ Foucault verweilt in der „Klassik“, um in einem längeren Abschnitt (Überschrift: „Die Probleme des Menschen und die Transzendenz der Imagination“³²¹) die „anthropologischen Implikationen“ der soeben skizzierten cartesianischen Raum- und Weltauffassung anhand des „Bindeglieds“ der Imagination zu erörtern. Bei Descartes ist die Imagination Bedingung der Möglichkeit des Irrtums, dem gleichwohl die Wahrheit zu entnehmen ist („[D]ie Wahrheit eliminiert alle Imagination“³²²); es besteht also eine „ursprüngliche Verwandtschaftsbeziehung“ zwischen Imagination und Welt beziehungsweise zwischen Evidenz und Natur.³²³ Wie und wo aber geschieht die Transformation von Natur zu Welt, wenn die Wahrnehmung in der cartesischen Philosophie die sinnlichen Daten im Gehirn unverändert abbildet? Die Welt „entsteht“ auf der Ebene der Verbindung von Seele und Körper: „[I]m Grunde unserer Augen gibt es noch die Natur; in der Seele gibt es die Welt“;³²⁴ deshalb ist der Übergang von der Natur zur Welt „[...] für die Klassik der Schlüssel zur Wissenschaft vom Menschen (oder zur Unmöglichkeit von Wissenschaft)“.³²⁵ Malebranche hebt in der Nachfolge Descartes’ stärker auf das Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung und Imagination ab. Letztere multipliziert sich unaufhörlich und ermöglicht durch diese interne Wiederholungsbewegung des Bildes die Entdeckung der „[...] Unendlichkeit des Raums, im Gegensatz zum endlichen Raum der Wahrnehmung“.³²⁶ Das Bild ist demgegenüber

³¹⁷ Ebd., S. 8.

³¹⁸ Ebd.

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Ebd.

³²¹ Ebd., S. 9.

³²² Ebd.

³²³ Ebd.

³²⁴ Ebd., S. 10.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Ebd., S. 11; die Erläuterungen an dieser Stelle („[D]as Bild ist nicht eine mit einem negativen ontologischen Index versehene Replik der Welt. Seine vorrangige Funktion, seine Bedeutung ist eine ideale Multiplikation der Welt, durch welche der Geist den unendlichen Inhalt seiner Wahrheit entdeckt“) entsprechen weitgehend den Ausführungen zum transzendenten Charakter der Imagination in der *Introduction*, mit dem Unterschied, dass Malebranche dort nur eine Etappe in der Chronologie der Argumentation hin zur Bestimmung einer Anthropologie der Imagination ist.

„[...] die abgekürzte Form der Wahrheit, ein schneller Beweis“, womit Gott den Menschen an seine Endlichkeit, die Seele an den Körper bindet.³²⁷ Über die Imagination erinnert er den Menschen jedoch gleichzeitig an seine jenseitige Wahrheit: „[D]ie von Gott in der Imagination gehaltene menschliche Sprache [langage] zeigt an, dass die Wahrheit des Menschen nicht auf der Ebene seiner Welt, die ihm fremd ist, liegt [...], sondern auf derjenigen der Transzendenz. Die Sinnlichkeit ist die Semantik der Transzendenz; folglich: die Imagination ist eine Sprache [langage] Gottes, nicht des Menschen, die nicht vom Menschen, sondern von Gott spricht.“³²⁸ Foucault sucht mit rhetorischer Absicht im Mythos eines Naturzustands vor dem Sündenfall bei Malebranche („[D]as Glück Adams ist nicht die ontologische Bedingung der Anthropologie [...] weit davon entfernt, die ontologische Wahrheit des Menschen zu sein, spricht [die Anthropologie] von der Unordnung der Wahrheit in der Sünde“³²⁹) und in der leibnizschen *Cité de Dieu* („Die Welt hat eine geregelte Ordnung nicht für den Menschen sondern für Gott“³³⁰) vergeblich nach einem Ansatzpunkt für eine Anthropologie und leitet mit seiner Schlussfolgerung („[D]ie Anthropologie wird möglich sein, wenn das Absolute als fern vom Menschen verstanden wird. Aber jetzt ist die Wahrheit nah und der Mensch ist bei sich“³³¹) zur Anthropologie Kants über. Diese gründet für ihn in den wesentlichen Erkenntnissen der Philosophie des 18. Jahrhunderts, nämlich der „Entdeckung der strikt menschlichen Bedeutung der Sinnlichkeit“ und der Vorstellung vom „Glück als Wahrheit des Menschen“.³³² Leider fehlen an dieser Stelle zwei Seiten des Manuskripts, die wahrscheinlich eine Bestimmung der Position der Anthropologie innerhalb der kritischen Philosophie Kants enthalten. Immerhin folgt nach dieser Lücke eine eindeutige Replik auf die Frage nach dem Beziehung der berühmten drei Fragen Kants auf die Vierte: „[D]ie drei Fragen scheinen sich auf die Vierte zu beziehen. In Wirklichkeit ist dem nicht so.“³³³ Foucault erkennt vier grosse Themen im kantischen Denken, die eine Anthropologie ermöglichen werden, „[...] in einem Sinn der nicht jener ist, den Kant ihnen geben wollte“³³⁴: die „Vision des Konzepts der Totalität“, die „Revision der Bedeutung der Imagination“, die „Ernsthaftigkeit der negativen Werte“ und das „Thema des

³²⁷ Ebd., S. 12.

³²⁸ Ebd., S. 13f.

³²⁹ Ebd., S. 16f.

³³⁰ Ebd., S. 18.

³³¹ Ebd., S. 19.

³³² Ebd., S. 20.

³³³ Ebd., S. 23.

³³⁴ Ebd.

Charakters“.³³⁵ Lagranges Notizen zu diesen vier Punkten fallen ein wenig kryptisch aus und geben ihren Sinn nicht immer direkt preis.³³⁶ Es wird aber klar, worauf Foucaults Argumentation hinausläuft, wenn er im Anschluss vom Rückfall der nachkantischen Anthropologie in den Naturalismus und den Historismus spricht: „[D]er Mensch hat Zugang zu seiner Wahrheit und nicht zu *der* Wahrheit; dies ist der Sinn des Relativismus, des Naturalismus und des Historismus des gegenüber Kant vergesslichen neunzehnten Jahrhunderts.“³³⁷ Mit Nachdruck verweist Foucault hier nochmals auf die Bedeutung der Frage „Was ist der Mensch?“, die bei Kant eben nicht auf eine Wahrheit des Seins des Menschen oder eine dem Menschen innewohnende Wahrheit abzielt, sondern folgendermassen paraphrasiert werden muss: „[W]ie kann das menschliche Wesen in der Wahrheit wohnen?“³³⁸ – worauf die kantische Anthropologie eben „nur“ eine pragmatische Antwort gibt. Trotzdem steht Kant am Ursprung einer Bewegung, in der sich Kritik und Anthropologie annähern, bis sie schliesslich am Ende des 19. Jahrhunderts nicht mehr getrennt werden können. Diese Einheit von Kritik und Anthropologie sieht Foucault im 19. Jahrhundert auf zwei verschiedene Arten definiert: in einer „Anthropologie als natürlicher Rechtfertigung der Kritik“ oder einer „Anthropologie als Realisierung der Kritik im Sinne einer Fundierung, eines Darüber-Hinausgehens“.³³⁹ Letzteres trifft vor allem auf Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes zu, die aus der natürlichen Unmittelbarkeit der Subjektivität heraus schliesslich eine objektive Geistigkeit entwickelt („[I]m Schlaf gibt es schon den Geist [...] die Seele ist das Erwachen des Geistes“³⁴⁰). Foucault verdeutlicht das Wesen dieser Spekulation anhand der „Dialektik der Empfindung“³⁴¹: Erste Stufe der Entfaltung ist der Traum als „anfängliche Form der Erkenntnis der Einheit von Seele und Welt“ und die Traumwelt als „ἴδιος κόσμος [...], der den Index dieser absoluten Subjektivität trägt“;³⁴² erst mit dem Wahnsinn („Moment, in dem sich der Traum als subjektive Version meiner Welt im Element eines objektiven Bewusstseins verfestigt“³⁴³) entsteht ein Widerspruch, der aber schon den Keim seiner Überwindung in sich trägt, da der Wahnsinn im Gegensatz zum Traum nicht mehr die Totalität der Seele betrifft („In

³³⁵ Ebd., S. 23f.

³³⁶ Sie nehmen im Ansatz aber schon einige der Erkenntnisse vorweg, die Foucault bei seiner Analyse der Pragmatischen Anthropologie in seiner *thèse complémentaire* vertiefen wird.

³³⁷ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 24f.

³³⁸ Ebd., S. 25.

³³⁹ Ebd., S. 26f.

³⁴⁰ Ebd., S. 29f.

³⁴¹ Ebd., S. 30.

³⁴² Ebd.

³⁴³ Ebd.

dem Masse wie es noch objektives Bewusstsein gibt, gibt es eine effektive Arbeit der Vernunft“³⁴⁴, mittels derer der Wahnsinn geheilt werden kann). Der Wahnsinn als „anthropologisch notwendiger Moment“ geht also in die Synthese der Gewohnheit – „Moment der Versöhnung“ – über, in der sich die „Einheit von Schlaf und Wachsein“ vollzieht.³⁴⁵ Foucault verfolgt die Linien des Denkens, das im 19. Jahrhundert in der Nachfolge Hegels den Geist „anthropologisiert“, und verweilt länger bei Feuerbachs naturalistischer Religionsphilosophie („Im Gegensatz zu Hegel bildet das Mysterium des unmittelbaren Wissens den Ausgangspunkt. Das sinnliche Wesen ist das absolute Wesen“³⁴⁶) und bei Diltheys Hermeneutik und Lebensphilosophie („Unterdrückung des Jenseits [...] das Leben ist immer gelebt, immanent“³⁴⁷). Beide Richtungen werden als Formen einer „Suche und Forderung nach einem Wesen des Menschen“³⁴⁸ resümiert, als Anthropologismen, die ihren Anspruch, Philosophie der Philosophie zu sein, jedoch nicht einlösen können. Damit ist der letzte und umfangreichste Teil der Geschichte der Anthropologie eingeleitet, der sich fast ausschliesslich mit Nietzsche, das heisst mit der „nietzscheanischen Anthropologie“³⁴⁹ und kurz mit Jaspers Nietzsche-Interpretation beschäftigt. Der „Philosoph mit dem Hammer“ wird als geistiges Kind des darwinschen Evolutionismus eingeführt, welchem wiederum der Status eines epochalen Paradigmenwechsels zugeschrieben wird: „Der Evolutionismus konstituiert die kopernikanische Revolution des neunzehnten Jahrhunderts.“³⁵⁰ Die „kopernikanische“ Tragweite des Evolutionismus für das anthropologische Denken ermisst sich aus dem direkten Vergleich mit Kants transzendentalphilosophischer Wende, denn erstens wird die Kritik metaphysischer Illusionen durch die „Kritik des Menschen“ substituiert („[D]ieser Übergang ist parallel zum kantischen Übergang von der klassischen Kritik des Irrtums zur Erkenntniskritik“³⁵¹), und zweitens ersetzt in der „evolutionistischen Anthropologie“ die Erforschung der (Entwicklungs-)Bedingungen die Untersuchung der Wahrheit des

³⁴⁴ Ebd., S. 31.

³⁴⁵ Ebd.

³⁴⁶ Ebd., S. 32f. ; auch hier wird das Thema Traum oder Imagination, das sich wie ein roter Faden durch Foucaults Ausführungen zieht, an einer zentralen Stelle der Beschreibung von Feuerbachs Religionsphilosophie ausführlich abgehandelt: „Die Imagination reisst den Menschen aus der Natur, obwohl sie zur Natur gehört – die Beziehung des Menschen zur Natur kann nicht über das Verhältnis von Ursache und Wirkung definiert werden: Diese Beziehungen laufen über die Imagination: es sind Ausdrucksbeziehungen [...]“ (ebd., S. 33f.).

³⁴⁷ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 38.

³⁴⁸ Ebd., S. 46.

³⁴⁹ Überschrift des Abschnitts F (ebd.).

³⁵⁰ Ebd., S. 47.

³⁵¹ Ebd.

Menschen („Ebenso bei Kant der Übergang von der Reflexion über die Wahrheit zu jener über die Bedingungen der Wahrheit“³⁵²). Der (evolutionistische) Naturalismus hat also auf zweifache Art die Hintertreibung der Anthropologie ermöglicht. Nietzsche wird nun zusammen mit Freud direkt an der Bruchstelle dieser Wende verortet, und zwar wird beider Verhältnis zu Darwin als Zurückweichen oder Abstand (*recul*) bestimmt, welcher sich durch ihre jeweilige Weise der Infragestellung des Menschen ergibt.³⁵³ An dieser Stelle nimmt Foucault auch eine Bewertung der Phänomenologie als „radikalster Kritik des Naturalismus“ vorweg, deren Rekurs auf eine irreduzible Lebenswelt erneut eine Anthropologie möglich machen wird: „Diese Substitution [der Natur durch die Lebenswelt] wird die Kritik Nietzsches verdecken, die ihre Schärfe verliert (welche bei der Natur ansetzt und nicht bei der Welt) [...] das Thema der Welt in der Phänomenologie ist nichts anderes als das Vergessen der nietzscheanischen Kritik.“³⁵⁴ Nietzsches „Schärfe“ liegt in seiner Kritik, welche die Grenzen der klassischen Philosophie und erstmals auch die „kantische Frage“ überschreitet, indem sie die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori – die kantische „Ausgangsformel“ – mit der Frage nach der Notwendigkeit des Glaubens an die Wahrheit und die Frage nach dem Menschen – die kantische „Schlussformel“ – mit der Behauptung eines von seiner Essenz und Wahrheit befreiten Menschen ersetzt.³⁵⁵ Diese Kritik findet im Evolutionismus beziehungsweise in der Entdeckung einer dem Menschen „vorgängigen“ oder „tierischen“ Wahrheit ihren fruchtbaren Boden, zumal sie letztere philosophisch ernst nimmt und zugleich vom Fortschrittsdenken befreit. Insofern ist der Evolutionismus bei Nietzsche „Königsweg der Philosophie“, denn er führt zum Tier als Chiffre für die fundamentale Freiheit des Menschen, in der sich seine Wahrheit auflöst.³⁵⁶ Für Foucault gelangt Nietzsche auf diesem Weg zu einer „authentischen Psychologie“, welche die traditionelle Psychologie – Ort aller Irrtümer und Illusionen – ablöst: „[S]ie [die authentische Psychologie] analysiert nicht die Seele, sondern die Bewegung, durch welche sich der Mensch eine Seele gibt. Die

³⁵² Ebd.

³⁵³ Ebd.

³⁵⁴ Ebd., S. 48.

³⁵⁵ Ebd., S. 49f.; Lagrange bringt die Darstellung von Nietzsches Kritik mit einigen knappen Stichworten und Wendungen auf den Punkt, in deren Rhythmus oder *sound* man bereits die vertraute Stimme des „späteren“ Foucault zu vernehmen meint: „Wahrheit: absolute Freiheit, nicht wahr zu sein; Mensch: Freiheit, nicht Mensch zu sein; folglich: reziproke Opazität; man kann die Wahrheit nicht nach dem Menschen befragen und den Menschen nicht nach der Wahrheit; daher: das fundamentale philosophische Problem: ‚Wer von uns ist hier Ödipus oder die Sphinx?‘“ (ebd., S. 50).

³⁵⁶ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l’anthropologie*, S. 51.

Psychologie ist somit Psychologie der Psychologie.“³⁵⁷ Es folgt eine Aufzählung der Aspekte, die Nietzsches philologisch operierende „wahre Psychologie“ auszeichnen; zuvorderst die Demontage der überschätzten Stellung des Bewusstseins („Die Psychologie des Traums entmystifiziert das Bewusstsein, das sich für eine Seele hielt. Die Seele ist der Traum eines Bewusstseins, das vergessen hat, dass es träumt“³⁵⁸) und die Subversion der psychologischen Kausalität, wobei Foucault die Entlarvung der Fiktion eines Denkens in den Kategorien von Substanz und Ursache wie folgt umreisst: „Das Denken löst sich ins Imaginäre. Die Imagination ist zugleich die Möglichkeit und die Unmöglichkeit des Denkens.“³⁵⁹ Als nächster Punkt wird die Identifikation der Sprache mit der Rationalität angeführt: „Das Wort ist die zweite Bedingung der Möglichkeit des Denkens.“³⁶⁰ Die weiteren Argumente – „Thema des Willens“, „Bedürfnis des Wissens“, „Rückkehr zur Natur“ – werden schliesslich im „Konzept“ des Dionysischen zusammengeführt: „Das Dionysische ist die Gesamtheit der reflexiven Themen, mittels derer Nietzsche entdeckt, dass dieses Verschwinden der Wahrheit an das Verschwinden aller Wahrheit des Menschen geknüpft ist.“³⁶¹ Lagrange notiert nach der Gegenüberstellung von Dionysischem und Apollinischem: „Für Foucault gibt es einen dreifachen Zugang zum Konzept des Dionysischen.“³⁶² Der erste Zugang führt über die Ursprünglichkeit der Tragödie, den Rausch als Zerstörer der apollinischen Apotheose des Traumscheins und über die Einsicht, dass mit der platonischen Ideenmetaphysik der „heilbringende Charakter von Dionysos“ vergessen ging;³⁶³ einen zweiten Weg eröffnet der Mythos von Theseus, der nicht durch die gesuchte Wahrheit, sondern durch das in Ariadne verkörperte Begehren gerettet wird („Dionysos ist Heilbringer im Innern dieses Verlusts der Wahrheit der Erscheinung“);³⁶⁴ als dritte Möglichkeit bietet sich der Gegensatz zum Gekreuzigten („[P]latonisches Opfer der Erscheinung an die Wahrheit“) an: „Der zerrissene Dionysos ist Pluralität der Erscheinung [...] daher: Vergottung des Menschen auf der Ebene der Welt in der Form des Tragischen.“³⁶⁵ Bei allen drei Zugängen steht das Tragische im Vordergrund. Der Mensch kann im „grossen Mittag“ oder „Mittag des Seins“ keine

³⁵⁷ Ebd., S. 52.

³⁵⁸ Ebd.

³⁵⁹ Ebd., S. 53.

³⁶⁰ Ebd.

³⁶¹ Ebd., S. 54ff.

³⁶² Ebd., S. 60.

³⁶³ Ebd., S. 59.

³⁶⁴ Ebd., S. 60.

³⁶⁵ Ebd., S. 61.

Wahrheit haben, „[d]ie Philosophie wird Komödie oder Wahnsinn sein“;³⁶⁶ einzig auf der Grundlage der Tragödie kann man philosophieren, weil sie stets das Verschwinden der Wahrheit ist: „Die Philosophie ist Rückkehr, jenseits des platonischen Vergessens, zur griechischen Tragödie in einem neuen Sinn.“³⁶⁷ Mit diesen Bemerkungen enden – abgesehen vom letzten Abschnitt mit einigen knappen Erläuterungen zu Jaspers Nietzsche-Exegese – die Notizen zur Vorlesung über die „Probleme der Anthropologie“.

Die Mitschrift Lagranges bietet einen interessanten Einblick in die Entwicklung von Foucaults Denken während der „publikationsarmen“ Zeit nach der Veröffentlichung von *Maladie mentale* und der *Introduction*. Einige der Themen und Argumentationsmuster scheinen im Rückblick auf die bisher behandelten Texte vertraut, während gleichzeitig nicht nur eine thematisch-inhaltliche, sondern auch eine im weitesten Sinne theoretisch-methodische Verschiebung zu konstatieren ist. Natürlich deutet schon der Titel der Vorlesung an, dass jetzt die Idee oder der Begriff des Menschen gesondert problematisiert wird, während die anthropologische Thematik bis anhin entweder das implizite Korrelat der Psychologie in einer gegen sie gerichteten Polemik bildete oder als Projektionsfläche für eigene Entwürfe oder ideologisch geleitete Vorstellungen von einem *homme réel* diente. Gerade anhand der Rolle der Imagination sowie der Problematisierung des Wahnsinns und der Psychologie lassen sich aber auch wesentliche Kontinuitäten feststellen, auf die später zurückgekommen werden soll. Das Neue in Foucaults Denken lässt sich an zwei Punkten festmachen: Zum einen entwickelt er seine Analyse und Kritik der Anthropologie nicht nur ideengeschichtlich, sondern in der Dimension einer irreduziblen Historizität, während die Argumentation der früheren Untersuchungen das Historische entweder auf einen Aspekt der Argumentation reduzierte oder der Dialektik unterordnete; zum anderen wird Nietzsches Philosophie hier erstmals nicht nur explizit und ausführlich erwähnt, sondern in Form des Dionysischen oder Tragischen gar zum eigentlichen Fluchtpunkt der Argumentation erhoben. Die Schilderung der historischen Voraussetzungen für die Entstehung einer (modernen) Anthropologie setzt an der Bruchstelle zwischen der aristotelisch-mittelalterlichen und der neuzeitlichen oder „klassischen“ Kosmologie ein und führt Kants kopernikanische Wende als nächsten Meilenstein einer grundlegenden Neuordnung des Denkens an. Man trifft hier sozusagen

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Ebd., S. 62.

auf die früheste Version jener einschlägigen Epochengliederung, die in allen grossen historischen Untersuchungen Foucaults konstant bleiben wird. Dabei fällt ebenso auf, dass Foucault die Epochen oder historischen Stadien sehr unvermittelt aufeinanderfolgen lässt und, statt sich lange mit einer kausalen Ergründung der Übergänge, dem Nachweis von Kontinuitäten oder gar mit irgendwelchen Fortschrittsthesen aufzuhalten, die Beschreibung der jeweils neu etablierten „Ordnung“ in den Vordergrund stellt. Er scheint sich zudem vorwiegend an Begriffen wie Raum, Welt, Bewegung und Imagination zu orientieren, um die Differenzen zwischen den verschiedenen epochalen „Seinsordnungen“ herauszuarbeiten. Auf den „organisch-opaken“ und „zirkulär-endlichen“ Raum der aristotelischen Philosophie, in dem alle Bewegung und jeder Ort mit einer ontologischen Semantik aufgeladen ist und der gekoppelt mit der Vorstellung eines „Schöpfer- oder Erstbeweger-Gottes“ die sakrale Weltordnung des Mittelalters stabilisiert, folgt der geometrische Raum der neuzeitlichen Mechanik, der sich in der unendlichen Gradlinigkeit und Transparenz des cartesischen Koordinatensystems entfaltet und das ontologische Gerüst einer auf abstrakte, berechenbare Natur reduzierbaren Welt bildet. Mit der „Auslöschung des Themas der Welt“ im klassischen Zeitalter geht eine (Neu-)Bestimmung der Imagination einher, die nun entweder Substrat des Irrtums, aus dem die Wahrheit herausdestilliert werden muss („[...] der Ort dieser irrigen Wahrheiten, woraus man die Wahrheit ziehen muss“³⁶⁸), oder Fenster zur Transzendenz – verstanden als absolute Vernunft des „rechnenden Gottes“ – ist. Es ist wiederum die Einsicht in die restlose Abhängigkeit der Imagination von der Sinnlichkeit beziehungsweise die Entdeckung der „strikt menschlichen Bedeutung“ letzterer, welche – in Korrelation mit einer verweltlichten Glücksvorstellung („Das Glück ist Reisender auf Erden“³⁶⁹) – zugleich die „Implosion“ des klassischen Universums in die Immanenz und die Eröffnung eines neuen Raums von Denkmöglichkeiten anzeigt, der zuerst von Kant besetzt wird. Dessen kritische Bestimmung der Grenzen der Erkenntnis in Anbetracht der Endlichkeit aller Imagination („Synthese: Frucht der Imagination“³⁷⁰) – Grenzen, denen konsequenterweise auch das anthropologische Wissen unterworfen bleibt – gerät in der nachkantischen Philosophie jedoch insofern rasch in Vergessenheit, als sie selber Gegenstand verschiedener

³⁶⁸ Ebd., S. 9.

³⁶⁹ Ebd., S. 20.

³⁷⁰ Ebd., S. 23.

„Rezepturen“ zu ihrer „Fundierung“ oder Überwindung wird. Foucault führt hier Hegel³⁷¹ als prominentestes Beispiel und Ursprung aller weiterer anthropologischer „Kontaminierung“ der „Kritik“ an.³⁷² Die Unmittelbarkeit des Sinnlichen beziehungsweise der Imagination wird bei Hegel zum Ausgangspunkt einer dialektischen Bewegung, aus der sich die verschiedenen Gestalten oder Stufen des Geistes entwickeln, der über diese im Modus der Zeitlichkeit vollzogene, logische Entfaltung schliesslich zu sich selbst zurückfindet und das absolute Wissen von einem sich in seiner Immanenz erschöpfenden Universums begründet.³⁷³ Dass die hiermit legitimierte Identität von Vernunft und Wirklichkeit kein Jenseits der irrationalen Ausnahme mehr duldet und alles für sich vereinnahmt, verdeutlicht Foucault ausführlich am Beispiel des aus dem Traum abgeleiteten Wahnsinns als Übergangsstadium oder „anthropologisch notwendigen Moment“.³⁷⁴ Der letzte und entscheidende historische Bruch ereignet sich in Foucaults Geschichte der Anthropologie jedoch mit der „kopernikanischen Revolution“ des Evolutionismus.³⁷⁵ Die Bresche, welche die aus evolutionistischer Perspektive resultierende Neubestimmung des „Orts“ des Menschen, Subjekts oder Bewusstseins in das geschlossene, dialektisch-anthropologische Weltbild schlägt („[E]s ist der Evolutionismus, der, indem er die Existenz des Menschen wieder thematisiert und erklärt, den Menschen der Anthropologie entreissen wird“³⁷⁶), scheint zwei Denkern einen fruchtbaren Boden zu bereiten: Freud und Nietzsche. Freud wird also – was auf den ersten Blick nicht überrascht – von Foucault erneut als geistiger Erbe des Evolutionismus

³⁷¹ Hegels „Rezeptur“ wird mit folgenden Zeilen wiedergegeben: „Hegel: die Kritik vollenden und fundieren; ausgehend von Naturphilosophie eine Philosophie des Subjekts entfalten, um sie im objektiven Geist zu übersteigen, der von der Welt des Rechts übersteigen wird“ (ebd., S. 27).

³⁷² Dass Hegel beziehungsweise die *Phänomenologie des Geistes* als Ursprung einer anthropologisierenden „Kritik der Kritik“ (ebd., S. 25) vorgeführt wird, ist wohl vor dem Hintergrund der dominierenden Hegel-Exegese Kojèves zu verstehen.

³⁷³ In einem 1953 in den *Kant-Studien* erschienen Artikel zeigt sich Hyppolite als konsequenter Verfechter von Hegels spekulativer Überschreitung der kantischen Kritik, wenn er den hegelschen Erfahrungsbegriff ausgehend vom Konzept der transzendentalen Imagination („Diese Imagination ist überall in der kantischen Architektur und hat dennoch keinen festen Platz im Gebäude“, Hyppolite, *La critique hégélienne de la réflexion kantienne*, S. 184) als notwendige Überschreitung der Reflexionsphilosophie auf eine absolute Begründung der Erkenntnis hin bestimmt: „Dieser Moment der Erfahrung, in dem sich der Begriff teilweise in der sinnlichen Anschauung wiederfindet und sich ihr teilweise widersetzt, ist der Moment der phänomenalen Erfahrung, den Kant begründen will [...] aber Kant ist, nachdem er bis zur Quelle vorgedrungen ist, Opfer der Reflexion geblieben und hat nur den relativen Gegensatz [zwischen Anschauung und Begriff] als absoluten und unauflösbaren Gegensatz akzentuiert [...] Kant wagte es nicht, bis auf den Grund der Frage [nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori] zu gehen, ihren universellen Sinn“ (ebd., S. 184f.).

³⁷⁴ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 30f.

³⁷⁵ Dieser „Epochenbruch“ findet interessanterweise und im Unterschied zu den vorangehenden *ruptures* keine Entsprechung in den späteren Werken.

³⁷⁶ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 47.

angeführt. Bislang diene der Verweis auf Freuds evolutionistischen *background* stets – wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung – dazu, sowohl seine Verdienste um eine psychologische Analyse der Modalitäten des Sinns hervorzuheben als auch die biologistischen Reminiszenzen in seiner Theoriebildung zu kritisieren. Hier nun nimmt Freud seinen Platz an der Seite von Nietzsche ein, dem eigentlichen „Helden“ der Anthropologie-Vorlesung. „Mit Bezug auf Darwin [ist ein] Zurückweichen angezeigt durch Nietzsche und Freud [...]. [M]an stand noch nicht auf gutem Fuss mit dem Menschen. [Ein] Ansatz zur Kritik des Menschen selbst erscheint. Dieses Zurückweichen impliziert ein Überschreiten“ notiert Lagrange zu Beginn des Abschnitts zur „nietzscheanischen Anthropologie“.³⁷⁷ Damit endet Freuds „Auftritt“ jedoch auch schon wieder, nur zweimal wird er noch kurz erwähnt.³⁷⁸ Immerhin deutet Foucault auf diese Weise an, dass die Psychoanalyse prinzipiell nicht nur eine Revolutionierung der Psychologie (oder den Anfang von deren Ende) einläutete, sondern dass sie darüber hinaus die „Auflösung“ der Idee des „Menschen“ mit in Gang setzte. Die „Kritik des Menschen“ scheint sodann bei Nietzsche auf ihrer eigentlichen philosophischen Höhe angelangt. Über das „Tier“ als Anknüpfungspunkt an den Evolutionismus stösst Nietzsche in die Sphäre jener fundamentalen Freiheit vor, worin der Mensch seiner „Wahrheiten“ verlustig geht. Diese scheinbar paradoxe Einsicht führt Foucault auf die von Nietzsche vollzogene Abkoppelung der Evolution vom Fortschrittsgedanken zurück („Nietzsche versucht, das Thema der Evolution und [dasjenige] des Fortschritts zu dissoziieren“³⁷⁹) und berührt damit eine wesentliche Differenz zu Freud – auch wenn er dies nicht explizit ausführt; steht doch das Animalische bei Freud viel eher für die regressiven, determinierenden und fortschritthemmenden Kräfte im Menschen, während Nietzsche die Perspektive völlig umkehrt: „Diese Animalität ist nicht eine inferiore Form, sondern das, was der Mensch wieder aufgreifen muss, um den Menschen auf die Wahrheit hin zu öffnen; nicht Rückschritt, sondern Aufstieg. Wiederholung der Freiheit [...], von daher: Überwindung des Evolutionismus.“³⁸⁰ In dieser Einsicht wurzelt Nietzsches „authentische Psychologie“³⁸¹ oder „Psychologie der Worte“³⁸², die den Menschen gleichsam „entseelt“, seine Wahrheiten mit philologischer Akribie untergräbt („Was die Rationalität des

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Ebd., S. 48 u. 50.: An beiden Stellen wird nur die soeben zitierte Notiz paraphrasiert.

³⁷⁹ Ebd., S. 50.

³⁸⁰ Ebd., S. 51.

³⁸¹ Ebd., S. 52.

³⁸² Ebd., S. 53.

Denkens ausmacht, ist die Geschichte einer Sprache [langage] und der Umstand, dass die Sprache sich als Geschichte und Sprache vergisst“³⁸³) und ihn in die entfesselte Unmittelbarkeit der träumenden Imagination entlässt („Das Bewusstsein ist die Verlängerung des Traums, aber abgeschwächt gegenüber dem Traum, der ausschweifender ist“³⁸⁴). Das Triebhafte oder Instinktive erschöpft sich bei Nietzsche im Thema des „Willens“ und im Bedürfnis.³⁸⁵ Letzteres ist ebenso „pragmatisches Bedürfnis zu leben“ wie „Bedürfnis [...] das Leben als sich selbst konstituierende Bewegung festzuhalten“ und somit Voraussetzung für Erkenntnis, welche sich aber nicht auf eine Wahrheit öffnet, sondern das Lebendige fixiert und daher negiert, denn „[w]enn die Erkenntnis beweglich wäre wie das Leben, wäre die Erkenntnis Vernichtung ihrer selbst und des Lebens“.³⁸⁶ Generell wird die Erkenntnis als *Distanz* zum Sein bestimmt und der unvermittelte Zugang zum Sein als Überwindung der Erkenntnis gefeiert.³⁸⁷ In einer parallelen Reflexionsbewegung entbirgt sich dem philosophischen Denken sein Ursprung als eigene Unmöglichkeit: „Das Denken entdeckt, nicht mehr nur als Wissenschaft sondern als Philosophie, die Tatsache, dass es seinen eigenen Ursprung nicht kennt, dass dieser seine Negation ist. Das, von wo aus man denkt, ist die Nacht, der Wille als Wille zur Macht. Wille: Nacht als Ursprung des Denkens.“³⁸⁸ Die Rückkehr zum Willen und zum Sein sieht Foucault in der Metapher des „Mittags“ gebündelt, die letztlich nichts anderes als das Dionysische meint: „Wenn sich das Sein als transparentes Licht gibt, erscheint die Erscheinung und verschwindet die Wahrheit = Metapher der Mittagssonne. Das ist es ungefähr, was Nietzsche das Dionysische nennt.“³⁸⁹ Es folgt die zitierten Aufreihung dreier Zugangsmöglichkeiten zum Dionysischen: die Tragödie, der Verlust der Wahrheit im Begehren und die radikale Entgrenzung (zerrissener Dionysos). Die (griechische) Tragödie dient Foucault dabei gleichsam als „Oberbegriff“, weil sie den dionysischen Erfahrungen des Verschmelzens mit dem unmittelbaren Sein, das in der „Mittagssonne“

³⁸³ Ebd.

³⁸⁴ Ebd., S. 52.

³⁸⁵ Die stillschweigend gezogene Trennlinie zwischen den am Evolutionismus anknüpfenden „Psychologien“ Freuds und Nietzsches kommt am ehesten zum Vorschein, wenn Foucault den Begriff des „Trieb“ in seinen deterministischen Implikationen problematisiert („Mit der Evolution verbundenes Problem; denn die Rückkehr, die Wiederholung scheint den Menschen im Trieb einzuschliessen“, ebd., S. 51) und Nietzsches „Psychologie“ ausdrücklich dem (Trieb-)Determinismus gegenüberstellt („Nietzsche setzt der deterministischen Psychologie die wahre Psychologie entgegen, die Interpretation und Methode sein muss: eine philologische, die Rechenschaft vom Text und all seinen Interpretationen ablegt“, ebd., S. 52).

³⁸⁶ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 54f.

³⁸⁷ Ebd., S. 57.

³⁸⁸ Ebd., S. 58.

³⁸⁹ Ebd., S. 59.

ohne den Schatten seiner wesenhaften, „hinterweltlerischen“ Wahrheiten nur noch „Schein“ ist, und des wahrheitsvergessenen Sturzes in das Begehren – Erfahrungen, die ebenso wenig artikulierbar sind, wie sie nur jenseits oder auf Kosten von artikulierter Ordnung möglich werden – zu einem mythischen Ausdruck verhalf. Dennoch verwahrt sich Foucault gegen die Vorstellung einer Rückkehr zu einer „besseren“, weil ursprünglichen und mythischen Wahrheit: Die Philosophie soll nicht zur Tragödie zurückkehren, sondern die Tragödie als Verschwinden der Wahrheit wiederholen.³⁹⁰

Nun sind im Grunde weder diese ersten Belege für Foucaults Nietzsche-Rezeption noch sein Modell kosmologischer Epochen derart originell oder spektakulär, dass schon der Hinweis auf die weitgehende Unbekanntheit der Quelle es rechtfertigt, sie so ausführlich zu referieren.³⁹¹ Einerseits bietet aber der Inhalt dieser Vorlesung eine interessante *Work-in-progress*-Perspektive, denn hier schreiben sich Ansätze und Überlegungen aus den frühesten Publikationen fort, mischen sich mit neuen Einflüssen und bereiten wesentliche Ideen von Foucaults ersten grossen Veröffentlichungen vor; andererseits kann der Kombination dieses Epochenmodells mit einer stark nietzscheanisch geprägten Argumentation im Rahmen einer Vorlesung über Anthropologie eine gewisse Originalität doch nicht abgesprochen werden. In der *Introduction* bemühte sich Foucault noch um eine „Anthropologie der Imagination“, die vor allem als Absage an die psychoanalytische Traumdeutung und Subjekttheorie, surrealistisch inspirierte Verweigerung dialektischer Vermittlungsbemühungen und Apologie des Imaginären gelesen werden kann, während eine projektierte Ausdruckslehre auf der Grundlage der räumlichen Strukturen der träumenden Imagination Torso blieb. Die sich in der Bewegung der Imagination völlig frei entfaltende Existenz sollte ihre tiefsten Bedeutungen in der Räumlichkeit dieser Bewegung finden („[D]ie Formen der Räumlichkeit enthüllen im Traum den eigentlichen ‚Sinn‘ der Existenz“³⁹²) – in einer ursprünglichen und nicht mit geometrischen Raum der Naturwissenschaft gleichzusetzenden „Landschaft“. Begriffe wie „Raum“, „Imagination“, „Bewegung“ prägen auch die Argumentation der Anthropologie-Vorlesung, aber unter anderen thematischen Vorzeichen und in einem neuen theoretischen Kontext, der einige

³⁹⁰ „Die Philosophie soll nicht Wiederherstellung eines besseren Lebens durch eine mythische Erfahrung sein, sondern die Wiederholung der Tragödie, indem sie das Verschwinden der Wahrheit im Innern des grellsten Lichts demonstriert“ (ebd., S. 62)

³⁹¹ Dem Verfasser ist jedenfalls bis dato keine Bezugnahme auf diese Vorlesungsmitschrift in der Forschungsliteratur bekannt, die über eine Erwähnung des Vorlesungstitels hinausginge.

³⁹² Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 101.

interessante Bedeutungsverschiebungen impliziert. Wie schon gezeigt, orientiert Foucault seine Deutung der historischen Voraussetzungen der Anthropologie an mehr oder weniger unvermittelt aufeinanderfolgenden Epochen, wovon jede dennoch den jeweils absoluten Horizont des Denkens über Mensch und Kosmos zu bilden scheint. Die einzelnen Epochen bringen Universum, Imagination und Welt in ein bestimmtes Verhältnis und weisen ihnen dadurch eine spezifische Bedeutung zu, wobei die so etablierte Ordnung letztlich eine räumliche ist. Der aristotelische Raum oder Kosmos verbindet Welt und Universum in einem endlichen, organischen Ganzen, in der Klassik entfaltet sich der unendliche Raum der unendlichen göttlichen Vernunft jenseits einer nur vom endlichen Wesen des Menschen wahrgenommenen, aber *qua* Imagination immer noch zur Transzendenz hin offenen Welt, das nachkantische oder moderne Denken scheint sich mit der durch die Endlichkeit der Imagination bedingten, unüberwindbaren Immanenz des (Lebens-) Weltlichen in dem Masse abgefunden zu haben, wie es Wege fand, diese Endlichkeit selbst wieder zu verabsolutieren. Stets hängt die Auffassung oder Möglichkeit von Welt von der Imagination ab, von ihrer Rolle und von der Semantik ihrer „Bewegung“ innerhalb der – im Prinzip auch „nur“ imaginierten – räumlichen Ordnung. Und Welt im Sinne einer phänomenologisch gedachten, unmittelbaren (menschlichen) Lebenswelt ist für Foucault schliesslich die eigentliche *conditio sine qua non* der Anthropologie. Natürlich darf die Trias Raum, Imagination und Bewegung in ihrer Bedeutung für Foucaults Argumentation auch nicht übertrieben werden. Gerade in Bezug auf die nachkantische Epoche muss man die Begriffe bereits unangenehm strapazieren, um metaphorisierend von einem „Raum der Endlichkeit“ sprechen zu können, der in einer von der Imagination oder sinnlichen Unmittelbarkeit ausgehenden, dialektischen „Bewegung“ totalisiert wird. Zudem bringt Foucault wiederholt ethische oder moralphilosophische Topoi ins Spiel, beispielsweise die Problematisierung von Sünde und Gnade in der klassischen Metaphysik („[D]as anthropologische Problem wurde in einer gewissen Weise im Innern der Gnade angetroffen [...]“³⁹³) oder die Relevanz verdiesseitigter Glücksvorstellungen seit der Aufklärung. Gleichwohl fällt es schwer, die einer Epochen inhärente „Struktur“ anders denn als räumliche Ordnung zu beschreiben, beziehungsweise ist es unvorstellbar, die jeweilige epochale Denkweise von ihren räumlichen Dimensionen zu abstrahieren. Man könnte also im Vergleich zur *Introduction* und der dort entworfenen „Anthropologie der Imagination“ beziehungsweise am Räumlichen orientierten Phänomenologie des

³⁹³ Ebd., S. 18.

Ausdrucks von einer Verschiebung hin zu einer Art „historischer Ontologie“ der (imaginierten) Raumvorstellungen oder räumlichen Bedeutungsordnungen sprechen. Mit Blick auf den schon für die *Introduction* nachweisbaren starken Einfluss Heideggers, welchen Foucault kurz vor seinem Tod als „den für mich stets wesentlichen Philosophen“ bezeichnete,³⁹⁴ entspricht diese Verschiebung gleichsam dem Übergang von der Analyse des Daseins zur Seinsgeschichte. Einer Annäherung an Heidegger steht aber wiederum die vernichtende Kritik an der Phänomenologie entgegen, die einen Bruch mit der noch phänomenologisch geprägten *Introduction* markiert. Deren verhaltene oder unausdrückliche Tendenz, den phänomenologischen und dialektischen Horizont auf einen nietzscheanisch gefärbten Surrealismus hin zu überschreiten, verweist wiederum auf eine untergründige Kontinuität. In dieses Hinsicht ist die „dionysische Subversion“ der Anthropologie durchaus als Fortsetzung oder „Vertiefung“ der surrealistischen Befreiung vom Subjekt und seiner heteronomen Bestimmung zu lesen – schliesslich waren es auch surrealistische Autoren wie Blanchot und Bataille, die Foucault den „Königsweg“ zu Nietzsche bahnten.³⁹⁵ Die Isomorphien sind auch in Bezug auf den jeweiligen argumentativen Kontext auffällig: Dort totalisiert eine sich frei in der träumenden Imagination entfaltende Existenz ihre Bewegung, deren Sinn sich in der Form ihrer durch den ursprünglichen Raum gezogenen Bahnen entbirgt, durch Auflösung in und Einswerdung mit der Welt, und findet im Selbstmord als *mythe ultime* der Imagination ihre Erfüllung; hier löst die Hymne auf den „zerrissenen Dionysos“ als Chiffre für die schmerzhaft-lustvolle Entgrenzung der Individualität, löst die durch den tragischen Verlust aller Wahrheit freigesetzte Mobilität des Lebens in der Unmittelbarkeit des Scheins die Chronologie verschiedener raumhafter Ordnungen ab, die der Imagination und ihrer Bewegung einen semantischen Ort zuweisen, in Abhängigkeit hiervon Welt konstituieren und damit letztlich eine Wissenschaft vom Menschen ermöglichen. Beide Male wird die Argumentation in ein Moment der absoluten Tragik überführt, das gleichzeitig auch eines der absoluten Befreiung ist und sich hierin von Hyppolites Tragik des Absoluten oder der Negativität abhebt. Dass die Befreiung als freigesetzte Bewegung (des Imaginierens und des Lebens) und Aufgehen im Unmittelbaren mit der Liquidierung von Ordnung oder

³⁹⁴ Foucault, *Le retour de la morale*, S. 703.

³⁹⁵ Eribon, Michel Foucault, S. 100; in diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Foucault seine Begegnung mit Nietzsche auch der Auseinandersetzung mit Heidegger verdankte: „Es ist wahrscheinlich, dass, wenn ich Heidegger nicht gelesen hätte, ich Nietzsche nicht gelesen hätte. Ich hatte in den Fünfziger Jahren versucht, Nietzsche zu lesen, aber Nietzsche ganz alleine sagte mir nichts! Wohingegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock! (Foucault, *Le retour de la morale*, S. 703).

Gesetz im weitesten Sinne einhergeht, wird in der Anthropologie-Vorlesung expliziter als in der *Introduction*. Denn das tragisch-dionysische „Prinzip der Absorption der Individualität in der Welt [...], Prinzip der Unordnung, der ὑβρις der Welt“ wird konsequenterweise dem apollinischen „Prinzip der Individuation [...], der kosmischen Ordnung“ entgegengesetzt – wenn Foucault auch seine etwas eigenwillige Interpretation des Dionysischen von der „traditionellen“ Deutung abgegrenzt wissen will.³⁹⁶ Die favorisierte „nietzscheanische Anthropologie“ findet als „dunkle“ Anthropologie ihren Ort folglich nur jenseits aller kosmischen und kosmologischen Ordnung – oder faktisch in der Destabilisierung einer solchen, letztlich immer nur vom Willen zur Macht aufrechterhaltenen Ordnung. Unterstreicht man nochmals das räumliche Gepräge der in der Vorlesung behandelten epochalen Ordnungen, ist man versucht, im Licht der Verbindung von Raum und Macht eine weitere Parallele zum Text der *Introduction* zu ziehen – stellte die dortige Analyse des *espace vécu* doch ebenso auf den engen Zusammenhang von stabiler Raumgliederung und Souveränität des Erlebens ab und verdichtete diese Einsicht in der knappen Formel „Der Raum, Zeichen meiner Stärke“ beziehungsweise „Der Raum, Zeichen meiner Ohnmacht“ (siehe oben). Der Vergleich wirkt vielleicht angestrengt, weil Foucault in der Anthropologie-Vorlesung keine Genealogie „epochaler Räume“ oder Ähnliches entwirft und Ordnung oder Wahrheit nur ganz allgemein als Effekt des „Willens zur Macht“ bestimmt. Immerhin könnte aber diese frühere – und freilich in einem unterschiedlichen theoretischen Kontext etablierte – Assoziation von Raum und Macht angesichts der hier wie dort gegebenen Prävalenz des Räumlichen und der nicht vernachlässigbaren Kongruenzen zwischen den Gedankengängen der *Introduction* und der Anthropologie-Vorlesung als weiterer Hinweis dafür gelten, dass in der *Introduction* bereits wichtige Gedanken keimten, die zur Zeit der Vorlesung quasi im Impliziten „überwinterten“, um erst später ihre volle Wirkung zu entfalten. Wie weit sich diese Vermutung substantiieren lässt, gilt es im Folgenden zu zeigen. Am Ende der vergleichenden Interpretation der Vorlesungsmitschrift soll nun noch der Bogen zurück zu einigen einleitenden Bemerkungen geschlagen werden. Lagrange notiert zu Beginn und im Hinblick auf die Leitfragen der Vorlesung unter anderem die Stichworte „Zeichen und Sinn; Vernunft, Unvernunft“ (siehe oben). Das erste Paar beziehungsweise das Verhältnis seiner Elemente kann nach der Vorlesung nicht anders als in restloser Bedingtheit durch sich unvermittelt ablösende und isolierte Epochen gedacht werden: Zeichen und Sinn

³⁹⁶ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 59ff.

bilden und verbinden sich immer nur innerhalb von historisch kontingenten, wesentlich räumlich strukturierten und ebenso durch Macht stabilisierten wie Macht stabilisierenden Ordnungen. Daraus folgt die prinzipielle Einsicht, dass „Vernunft“ nicht nach überhistorischen Massstäben definiert werden kann, sondern immer mit einem zeitlich und strukturell begrenzten Ordnungsregime koinzidiert. Worauf bezieht sich dann „Unvernunft“? Es liegt nahe, diesen Term mit dem in Verbindung zu bringen, was am Schluss der Vorlesung als „nietzscheanische Anthropologie“ verheissen wird. Dabei handelt es sich jedoch nicht – oder jedenfalls nicht vorrangig – um eine bereits angebrochene oder noch bevorstehende, neue „Epoche“, sondern im Grunde um eine Feier der subversiv-tragischen Freiheit, die sich nur jenseits aller Ordnung und zum Preis ihrer Destruktion entfalten und entfesseln kann, um eine Beschwörung der Tragödie als – zeitloses, weil im Prinzip stets mögliches – Verschwinden der Wahrheit im Licht der „Mittagssonne“.

5. Wahnsinn und Gesellschaft – Historizität der Unfreiheit

5.1 Dionysos im Archiv

Ende 1954 erhielt Foucault vom berühmten Mythen- und Religionsforscher Georges Dumézil das Angebot, die Stelle als Französischlektor und Leiter der *Maison de France* in Uppsala zu übernehmen. Der günstige Vorschlag kam sowohl Foucaults akademischen Karriereplänen als auch seinem Wunsch, Frankreich zu verlassen, seiner unbestimmten, aber starken Sehnsucht nach Ortswechsel und Ferne entgegen. Viele Jahre später fasste Foucault in einem Interview seine damalige Lebensperspektive im „festen Entschluss, den Rest meines Lebens zwischen zwei Koffern zu verbringen, durch die Welt zu reisen, und vor allem nie mehr zur Feder zu greifen“ zusammen.³⁹⁷ Nun hatte er aber bereits die Verträge für zwei Bücher mit im Reisegepäck: Über Jacqueline Verdeaux war der Kontakt mit der Herausgeberin von *La Table Ronde* zustande gekommen und man hatte sich auf eine „Geschichte des Todes“ und eine „Geschichte der Psychiatrie“ geeinigt.³⁹⁸ Das zweite Projekt übte schliesslich einen wesentlichen Einfluss auf Foucaults endgültige Themenwahl für seine *thèse principale* aus: Nicht eine konventionelle Psychiatriegeschichte hatte er im Sinn, sondern eine historische Untersuchung der Beziehungen zwischen „Arzt“ und „Wahnsinnigem“ vor dem Hintergrund des „ewigen Streits zwischen Vernunft und Unvernunft“.³⁹⁹ Mit seinem ehrgeizigen Forschungsvorhaben traf Foucault, der sich unter Freunden einst scherzhaft als künftiger Inhaber des „Lehrstuhls für Wahnsinn“ am *Collège de France* ins Spiel gebracht hatte,⁴⁰⁰ in Uppsala auf äusserst günstige Bedingungen, denn mit der *Bibliotheca Walleriana*, dem medizinhistorischen Teil der grossen *Carolina Rediviva*, stand ihm eine wahre „Goldgrube“ zur Verfügung: Insgesamt über einundzwanzigtausend Dokumente, darunter fast alle relevanten Publikation aus der Zeit vor 1800.⁴⁰¹ Kurz nach seiner Ankunft im Herbst 1955 machte sich Foucault an die Arbeit, verbrachte fortan viel Zeit in den Archiven und widmete sich täglich während sechs Stunden dem Schreiben. Obschon ein Jahr später bereits 175 Seiten abgefasst waren, schien die konkrete Umsetzung des Vorhabens nicht immer leicht von der Hand zu gehen. Ein Brief an Jacqueline Verdeaux

³⁹⁷ Foucault, Interview avec Michel Foucault (I. Lindung), S. 651.

³⁹⁸ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, S. 61.

³⁹⁹ Foucault, *La folie n'existe que dans une société*, S. 168.

⁴⁰⁰ Eribon, *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*, S. 117.

⁴⁰¹ Eribon, *Michel Foucault*, S. 138.

vom Dezember 1956 gibt Einblick in Foucaults tiefere Motive und zeigt ebenso die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte: „Sie werden enttäuscht sein: Sie, die Sie die griechische Tragödie erhofften, mit etwas magischem Rauch aus Macbeths Kesseln. Aber was wollen Sie, da in dieser Richtung nichts gemacht worden zu sein scheint, muss man sich die Dinge ein wenig im Detail anschauen, um nicht zu viel Unsinn von sich zu geben. Dreihundert Jahre, die die Entstehung unseres Wahnsinns sind, ist schon ganz schön.“⁴⁰² Die griechische Tragödie und Dionysos – offensichtlich war diese Geschichte des Wahnsinns von Beginn an tief von Nietzsche inspiriert. Doch der nietzscheanische *penchant* mit der Tragödie als Fluchtpunkt bildet nicht die einzige Kontinuität zur Anthropologie-Vorlesung: So ist auch die historische Gliederung der immensen Menge empirischen Materials am „Epochen-Modell“ orientiert, das Foucault dort entworfen hatte. Mithin stellt die *thèse*, stellt ihre Thematik – kurz und knapp: die Entstehung des Wahnsinns in seiner Bedeutung als Geisteskrankheit im Verlauf der Geschichte unserer Kultur seit dem Ende des Mittelalters – in mancher Hinsicht die dunkle, spiegelbildliche Version der „Probleme der Anthropologie“ dar. Ob und auf welche Weise sich Foucaults erstes, und vielleicht bedeutendstes, *grand œuvre* als Fortsetzung des bisher nachgezeichneten Wegs – von der *Introduction* über die Anthropologie-Vorlesung – verstehen lässt, soll also entlang der wichtigsten argumentativen Etappen des Textes und in kritischer Auseinandersetzung mit der umfangreichen Forschungsliteratur eruiert werden.

⁴⁰² Auszug aus dem Brief an Jacqueline Verdeaux vom 29. Dezember 1956 (zitiert in: Eribon, Michel Foucault und seine Zeitgenossen, S. 138).

5.2 Der grosse „Sonnenwahnsinn“ der Welt

Die Geschichte des Wahnsinns wird durch das berühmte erste Kapitel mit dem Titel „Stultifera navis“ eingeleitet; die Überschrift bezieht sich auf das literarische und ikonographische *sujet* des Narrenschiffs – in seiner bekannten Ausarbeitung durch Sebastian Brandt eine von Foucaults Entdeckungen in der *Carolina*.⁴⁰³ Das Narrenschiff ist aber genaugenommen nur der Aufhänger für die entscheidende Frage, die sich Foucault auf diesen ersten Seiten stellt. Denn ihn interessiert vor allem, wieso das Motiv des Narrenschiffs im 15. Jahrhundert plötzlich eine derart starke Präsenz in der kollektiven Imagination erlangte, weshalb dieses in der „imaginären Landschaft“⁴⁰⁴ der Renaissance neu auftauchende Objekt eine solche Faszinationskraft entwickeln konnte. Den fiktiven Gegenstand („Das Narrenschiff ist, offenkundig, eine literarische Schöpfung [...]“⁴⁰⁵) reiht Foucault in die alten abendländischen Traditionen der Seefahrtsmythen und der symbolischen Verbindungen von Wahnsinn und Wasser ein, er weist ihm aber auch den Status einer künstlerischen Reminiszenz an eine allmählich in der Nacht der Vergangenheit versinkende Praxis zu. Insofern, aber eben nur bezogen auf diesen konkreten historischen Hintergrund, hatte das Narrenschiff also auch eine „reelle Existenz“.⁴⁰⁶ Auf wenigen Seiten beleuchtet Foucault diese „Wirklichkeit“ des „Narrenschiffs“ im Mittelalter als Ausdruck für den damaligen Status der Wahnsinnigen und Zeichen für den praktischen Umgang mit ihnen. Verschiedene, noch aus dem Spätmittelalter stammende Quellen werden angeführt, die zu belegen scheinen, dass die Irren damals mehrheitlich aus den Städten vertrieben wurden – wobei man einzelne Fälle nicht selten Schiffen und Seeleuten anvertraute –, dass eine kleinere Zahl aber auch in sogenannte Narrentürme in der Stadtmauer eingesperrt oder gar in Hospitälern gepflegt wurden. Es interessiert nun weniger der auf der Hand liegende praktische Nutzen dieser Verwahrungs- und Ausschaffungspraktiken als die mysteriöse Symbolik oder „seltsame [semantische]

⁴⁰³ Macey, *The Lives of Michel Foucault*, S. 73.

⁴⁰⁴ Foucault, *Folie et déraison*, S. 10.

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ Ebd.; diese keineswegs spitzfindige Einsicht ist nach Meinung des Verfassers relevant für ein adäquates Verständnis von Foucaults Argument und vielleicht geeignet, diejenigen Vertreter der Historikerzunft zu beschwichtigen, die sich bisher über Foucaults „nachweislich falsche Behauptung“ der Existenz von Narrenschiffen im Mittelalter ereifert haben (vgl. Midelfort, *Reading and Believing*, S. 105f.; Midelfort, *Madness and Civilization in Early Modern Europe*, S. 35; Scull, *A Failure to Communicate?*, S. 156f.; Windschuttle, *Foucault as Historian*, S. 19f.).

Aufladung“ dieser „Zirkulation der Wahnsinnigen“. ⁴⁰⁷ Foucault erkennt in der „Abreise der Wahnsinnigen“ eindeutig „andere, mehr dem Ritus nahe Bedeutungen“ und rückt sie in die Nähe einer sakralen Semantik ritueller Exile. ⁴⁰⁸ Dieser Aufbruch der Narren in Richtung des ungewissen Horizonts jenseits der Stadtmauern schien aber auch schon ihre Rückkehr zu implizieren, denn „[o]ft sahen die Städte Europas diese Narrenschiffe anlegen“. ⁴⁰⁹ Die „Navigation der Wahnsinnigen“ war also im Wesentlichen eine zirkuläre Bewegung, die sich in der „halb realen, halb imaginären Geographie“ des mittelalterlichen Menschen abspielte („Hin zur anderen Welt bricht der Wahnsinnige in seinem irren Nachen auf; von der anderen Welt kommt er, wenn er an Land geht“), und markierte zugleich – wie auch die Einsperrung in den Türmen der Stadtmauer – den Status des Wahnsinnigen als Schwellengestalt zwischen Nah- und Fernraum oder als durch den Ausschluss Eingeschlossenen. ⁴¹⁰ Es kann also nur sehr bedingt von einer „Freiheit“ des Irren im Mittelalter die Rede sein, denn diese „Freiheit“ verlief offenbar in vorgezeichneten Bahnen und hatte ihren festen Ort im Bedeutungsgefüge eines sakralen und moralischen Kosmos. ⁴¹¹ Das in der Imagination und Kunstproduktion der Renaissance so präsente Narrenschiff schien jedoch diese Bahnen und diesen Ort verlassen zu haben und drang mit seiner irren Fracht plötzlich in die „familiärsten Landschaften“ ⁴¹² ein. Foucault sieht hierin ein eindeutiges Symptom für jene grosse Unruhe, die gegen Ende des Mittelalters in der europäischen Kultur ausbrach. Eine Unruhe, die er mit dem „Zerfall des gothischen Symbolismus“ ⁴¹³ in Verbindung bringt, der Zerrüttung oder Destabilisierung jener Ordnung, die über Jahrhunderte Bilder, Formen und Bedeutungen in einem festen Verhältnis zueinander gehalten hatte und in deren „Trümmern“ sich nun die fantastischen

⁴⁰⁷ Foucault, *Folie et déraison*, S. 13.

⁴⁰⁸ Ebd.; Foucault zieht die Möglichkeit in Betracht, dass Wahnsinnige auch per Schiff auf Pilgerreise geschickt wurden: „Möglicherweise waren diese Narrenschiffe [...] auch Pilgerschiffe“ (ebd., S. 12); die genaue Lektüre zeigt auch hier, dass Foucault nicht die Existenz von „Narrenschiffen“ behauptet, sondern nach einer realen Vorlage für das imaginäre Motiv sucht.

⁴⁰⁹ Foucault, *Folie et déraison*, S. 11.

⁴¹⁰ Ebd., S. 14; diese Ausführungen erinnern auffällig an die Analysen der *Introduction* zum epischen Ausdruck, der sich im Verhältnis von Nah- und Fernraum, Aufbruch und Rückkehr abspielt: „[D]orthin, wo die Existenz die Morgenröte der triumphierenden Aufbrüche, der Schiffahrten und Expeditionen kennt [...], das Exil, das in seinen Netzen das Beharren der Rückkehr einbehält [...]“ (Foucault, *Introduction à Binswanger*, S. 105)

⁴¹¹ Damit ist auch die Berechtigung des von Historikern erhobenen Vorwurfs, Foucault fantasiere von einer beinahe anarchischen Freiheit der Wahnsinnigen im Mittelalter, zweifelhaft (vgl. u.a. Windschuttle, *Foucault as Historian*, S. 19; Scull, *A Failure to Communicate?*, S. 156f.); noch fast dreissig Jahre später wandte sich Foucault in seiner Antwort auf die Kritik von Lawrence Stone ebenso entschieden wie begründet gegen diese Unterstellung (Foucault, *Échange avec Michel Foucault*, S. 459).

⁴¹² Foucault, *Folie et déraison*, S. 16.

⁴¹³ Ebd., S. 22.

Mächte der Erscheinung entfesselten: „Die gothischen Formen [...] werden stumm, hören auf zu sprechen, zu erinnern, zu lehren, und manifestieren jenseits jeder möglichen Sprache [langage] nur noch ihre phantastische Präsenz“, und „[p]aradoxerweise kommt diese Befreiung [des Bildes] von einer Zunahme oder Auflockerung der Bedeutung, von einer Multiplikation des Sinns durch sich selbst [...]“.⁴¹⁴ In dieser bedrohlichen Leere und Überfülle des Sinns ging der Wahnsinn (*folie*) seiner liminalen Stellung verlustig, er löste sich von seinem bescheidenen Platz in der mittelalterlichen „Hierarchie der Laster“⁴¹⁵, stieg zum ersten Repräsentanten einer von niemandem verantworteten „grossen Unvernunft [déraison]“⁴¹⁶ auf und machte sogar dem Tod die Hauptrolle unter den existentiellen Ängsten streitig. Das Narrenschiff-Motiv manifestierte dieses neue Prestige des Wahnsinns, kündete aber auch schon eine neue Ordnung in Form einer rudimentären Teilung an: auf der einen Seite Boschs Malerei oder Dürers Illustrationen, auf der anderen Seite Brandts Poesie. Foucault legt einigen Nachdruck auf die mangelnde Kongruenz oder fehlende Einheit zwischen dem – in der Abbildung gebannten – imaginären Narrenschiff und dem Narrenschiff der Verse und Worte, denn für ihn zeigt sich hier ein „noch kaum wahrnehmbarer Riss“, der aber schon die „grosse Trennungslinie“ in der abendländischen Erfahrung des Wahnsinns präfiguriert.⁴¹⁷ Im Narrenschiff verband sich also der aus dem „Einsturz des mittelalterlichen Kosmos“ hervorgegangene Protagonistenstatus des Wahnsinns mit einer sich bereits als subtiler *partage* aufscheinenden neuen Ordnung. Die Gegensätze dieser sich in der Renaissance auskristallisierenden Ordnung werden dann als eigentliches Hauptthema des Kapitels problematisiert. Bei Bosch, Brueghel, Dürer und anderen Malern – im „Schweigen ihrer Bilder“ – entfaltete der Wahnsinn seine Mächte im Raum der reinen Vision, füllte ihn mit bedrohlichen und abgründigen Gestalten und enthüllte gleichzeitig, „[...] dass sich alle Realität der Welt eines Tages im phantastischen Bild resorbieren wird, in diesem kritischen Moment [moment mitoyen] des Seins und des Nichts, der das Delirium und die Destruktion ist [...] [,] [i]n diesem alsbald wieder abgeschafften Bild hat sich die Wahrheit der Welt verloren.“⁴¹⁸ Ganz anders bei Brandt und Erasmus, in der Philosophie und Literatur der Humanisten: Hier fand sich der Wahnsinn vom „Universum des Diskurses“⁴¹⁹ vereinnahmt und entwaffnet; als

⁴¹⁴ Ebd.

⁴¹⁵ Ebd., S. 27.

⁴¹⁶ Ebd., S. 16.

⁴¹⁷ Ebd., S. 22.

⁴¹⁸ Ebd., S. 33f.

⁴¹⁹ Ebd., S. 34.

Gegenstand dem wissenden Grinsen des weisen Meisters unterworfen und als antithetisches Element in die dialektische Kritik menschlicher Verstandeshybris eingespannt, seine subversive Kraft auf die ironische Pointe moralischer Lehrstücke reduziert. Zwei unterschiedliche *folies* standen sich also unvermittelt gegenüber. Foucault spricht schliesslich von der grossen Struktur einer „Konfrontation“ zwischen einem „tragischen Wahnsinn der Welt“ oder einer „tragischen Erfahrung“ und dem „kritischen Bewusstsein vom Menschen“.⁴²⁰ Diese Struktur verblasste aber ebenso bald, wie das kritische Bewusstsein beziehungsweise die „Erfahrung im Feld der Sprache [langage]“ schon in der Renaissance zu dominieren begann und die „tragische Erfahrung“ bis Ende des 16. Jahrhunderts fast ganz verdrängt hat.⁴²¹ Fortan war das tragische Element in die „Nacht der Träume und der Gedanken“ verdrängt, während „unsere Kultur“ nach und nach ihr philosophisches, moralisches und auch medizinisches Verständnis des Wahnsinns auf die fälschlicherweise für vollständig gehaltene Figur seiner sprachlich-diskursiven Bemächtigung gründete.⁴²² Nur noch vereinzelt sieht Foucault in den kommenden Jahrhunderten die fundamentale Tatsache durchschimmern – und hier erscheint erstmals der Reigen seiner Gegen-Helden, die an relevanten Stellen der Argumentation immer wieder bemüht werden –, dass unsere Kultur ihre „tragische Heimstätte“⁴²³ verloren hat, als sie den „grossen Sonnenwahnsinn der Welt“⁴²⁴ in ihr Aussen verbannte: bei de Sade, Goya, in den letzten Visionen van Goghs, in Artauds Werk, in Nietzsches letzten Worten – aber am Rande auch bei Freud.⁴²⁵ Die Berührungspunkte der Psychoanalyse mit der Tragik der grossen Unvernunft reduzieren sich aber wohlgerne auf die dem Genie ihres Begründers unterstellten, dunklen Ahnungen, welche sich am äussersten Punkt seiner Forschungen in der Idee des Konfliktes von Libido und Todestrieb niedergeschlagen haben sollen.⁴²⁶

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Ebd., S. 34f.

⁴²² Foucault sieht wegen der Verdrängung oder wegen des Ausschlusses der imaginär-tragischen Erfahrung einen konstitutiven Mangel in die folgenden Epochen eingeschrieben: „Deswegen kann die klassische Erfahrung, und durch sie hindurch die moderne Erfahrung des Wahnsinns nicht als vollständige Figur gelten [...]“ (ebd., S. 35).

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Ebd.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ „Zweifelloso dieses [das tragische Bewusstsein] hat Freud erst am äussersten Punkt seines Gedankengangs allmählich vorausgeahnt: es ist die grosse Zerrissenheit, die er mit der mythologischen Kampf von Libido und Todestrieb symbolisieren wollte“ (ebd.).

Dieser Abriss des wichtigen Eröffnungskapitels der *Histoire de la folie* erlaubt nun eine konkretere Erörterung der eingangs gestellten Frage nach den Möglichkeiten einer Anknüpfung an Foucaults bisherigen „Denkweg“. So wäre beispielsweise das „Narrenschiff“ im Rückblick auf den chronologischen und konzeptionellen Aufbau der Anthropologie-Vorlesung an der epochalen Schnittstelle von mittelalterlicher und klassischer „Kosmologie“ zu verorten. Es schreibt sich gleichsam in den historischen Moment ein, der in der Vorlesung nur stummer Punkt des Zusammentreffens zweier differenter Ordnungen ist. Inhaltlich thematisiert das Kapitel die durch den Zusammenbruch des gotischen Symbolismus oder der mittelalterlichen Vorstellungsordnung freigesetzten Kräfte einer „grossen Unvernunft“. Nicht nur die Charakteristika der anhand des Status des Wahnsinns (mit seinem festen Ort in der sakralen Hierarchie der Laster und räumlichen „Grenzlage“⁴²⁷) sowie seiner (grundsätzlich zirkulären) Bewegungsmöglichkeiten beschriebenen mittelalterlichen Ordnung weisen einschlägige Parallelen zum mittelalterlich-aristotelischen Kosmos der Vorlesung auf, auch die destruktiv-apokalyptischen Dimensionen der Unvernunft stehen in augenfälliger und teilweise bis ins Wörtliche der Metaphorik reichender Kontinuität zur dionysisch-tragischen Auflösung von Ordnung und Wahrheit im „Schein der Mittagssonne“.⁴²⁸ Im Grunde setzt Foucaults Geschichte des Wahnsinns also mit der Schilderung einer historischen Situation ein, die – mindestens annäherungsweise – als Manifestation der latenten Möglichkeit jener Seinsweise verstanden werden kann, die in der Vorlesung als prinzipiell nur jenseits jeglicher Ordnung denkbare „nietzscheanische Anthropologie“ figurierte. In der mit dem Zusammenbruch des sakralen und moralischen Kosmos des Mittelalters einhergehenden Zerrüttung der festen Relationen von Sinn und Zeichen löst sich das Narrenschiff als frei flottierendes *signum* eines semantisch desintegrierten Wahnsinns und mahnt exemplarisch an die abgründige Leere einer sich in den Erscheinungen ausbreitenden „grossen Unvernunft“. Das Unvermögen angesichts einer destabilisierten Welt- und Bedeutungsordnung äussert sich im Verlust einer intakten Gliederung von Nah- und Fernraum: Das ungehinderte Eindringen des Narrenschiffs in die nächsten und vertrautesten Gefilde der Imagination und die bedrohliche Nähe ferner und fremder Welten erinnern dabei stark an Foucaults phänomenologische Analyse des

⁴²⁷ Ebd., S. 14.

⁴²⁸ Mit der *grande folie solaire* wird im unmittelbaren Kontext auch auf Artauds *Heliogabale ou l'Anarchiste couronné* und den diesen faszinierenden Sonnenkult der Tarahumaras angespielt.

„Raum[s], Zeichen meiner Ohnmacht“⁴²⁹ in der *Introduction*. Beinahe gleichzeitig zur um sich greifenden Hilflosigkeit angesichts der freigewordenen Kräften der Unvernunft scheint sich aber auch eine neue „Strategie“ im Umgang mit dem Phänomen des Wahnsinns herauszubilden: Die Humanisten diskursivieren und moralisieren den Wahnsinn und seine Chimären; Erasmus gewinnt durch den literarischen Gestus der Ironisierung des Wahnsinns als lächerlicher Schattenwahrheit des Allzumenschlichen die Sicherheit einer neuen Distanz („Erasmus nimmt ihn [den Wahnsinn] von genug weit weg wahr, um ausser Gefahr zu sein“⁴³⁰), die Bosch, Brueghel oder Dürer als „schrecklich irdischen Zuschauern“⁴³¹ ihrer eigenen Visionen völlig abgeht. Eröffnen sich bei letzteren im Schweigen des Bildes und über das Imaginäre des Wahns die tragischen und destruktiven Mächte einer kosmischen *déraison*, bestimmt sich der Wahnsinn für den Humanismus in erster Linie als moralisch verwerfliches „imaginäres Haften an sich selbst“⁴³². Die *philautia* ist im „vollständig moralischen Universum“ der Humanisten deutlichstes Zeichen und Kern des Wahnsinns, lächerliches Symptom dafür, dass Wahrheit und Realität an Irrtum und Lüge verraten wurden – der Wahnsinn bloss Spiegel, der jedem den „Traum seines Eigendünkels“ reflektiert.⁴³³ Der Moment einer durch den Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnung ermöglichten, tragischen Befreiung des Imaginären, der Moment der uneingeschränkten Herrschaft der Unvernunft oder des „zerrissenen Dionysos“ war also insofern von infinitesimaler Kürze, als sich – idealtypisch gedacht – sogleich Wege und Mittel fanden, die imaginären Exzesse des Wahnsinns im „Feld der Sprache [langage]“⁴³⁴ einzufangen, und sich dadurch die beschriebene Struktur einer Konfrontation bildete, in der die tragische Grunderfahrung zusehends in Gefangenschaft der Moral geriet und vom „Universum des Diskurses“⁴³⁵ absorbiert wurde.

Die auf der Folie der Mitschrift Lagranges und der *Introduction* herausgearbeiteten Hauptlinien der Argumentation suggerieren, dass Foucault diese erste Etappe seiner Geschichte des Wahnsinns weiterhin eng an einer eigenwillig-nietzscheanischen

⁴²⁹ „[D]er ferne Raum lastet nun auf dem nahen Raum, umfasst ihn von allen Seiten mit einer massiven Präsenz und wie mit einer Umklammerung, die sich nicht lockern lässt [...], der Raum verliert seine Sicherheit, er läßt sich mit erstickenden Drohungen, plötzlichen Gefahren auf, ist von Einbrüchen durchzuckt“ (Foucault, Folie et *déraison*, S. 102)

⁴³⁰ Ebd., S. 31.

⁴³¹ „spectateurs terriblement terrestres“ (ebd.).

⁴³² Ebd., S. 30.

⁴³³ Ebd.

⁴³⁴ Ebd., S. 35.

⁴³⁵ Ebd., S. 34.

Problematisierung von Macht, Raum und Imagination orientierte. Jedenfalls ist unschwer zu erkennen, dass diese ersten fünfzig Seiten der *thèse* vom Zusammenbruch einer epochalen Ordnung, einer stabilen Gliederung des Raumes der Bedeutungen und der Imagination handeln, von der dadurch eröffneten historischen Möglichkeit einer dionysisch-tragischen Freiheit im Imaginären und von der unmittelbaren Wiederbemächtigung dieser Freiheit durch Eingliederung des Wahnsinns in das Reich von Sprache und Moral. Die verschiedentlich vorgebrachte Kritik an einem angeblich von Foucault postulierten paradiesischen Urzustand der Versöhntheit von Wahnsinn und Vernunft in einem noch nicht entzweiten „Einheitslogos“, der im Mittelalter gar soziales Faktum gewesen sein soll, wirkt vor diesem Hintergrund fragwürdig.⁴³⁶ Ebenso fraglich scheint es, ob mit der „Konfrontation“ einfach der Beginn des Ausschlusses eines „Ungesagten“ ins „Unsagbare“ im Sinne der machtvollen Etablierung eines sinnvollen, vernünftigen auf Kosten eines fortan als unsinnig oder wahnsinnig diskreditierten Sprechens oder der Verlust „vor-vernünftiger Redespielräume“ gemeint ist.⁴³⁷ Denn die dionysische Erfahrung der Unvernunft, die Tragödie als Verlust aller Ordnung und Wahrheit ereignet sich immer schon und notwendigerweise in einem Jenseits aller Sprache: Während bereits früher auf die Relevanz der Malerei oder des Bildlichen für ein „fasziniert-machtloses“ im Gegensatz zu einem „erkennend-beherrschenden“ Verhältnis zum Wahnsinn hingewiesen wurde,⁴³⁸ insistiert vor allem die neuere Forschung vermehrt auf der zentralen Bedeutung des Imaginären als Ort eines tragischen Bewusstseins der Freiheit jenseits von Sprache und Geschichte.⁴³⁹ Des Weiteren muss hier erneut auf den Vorrang verwiesen werden, den Foucault dem Raum oder der Logik des Räumlichen gibt –

⁴³⁶ Vgl. Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, S. 468f. („[E]in Logos, der in sich einen Dialog zulässt zwischen dem, was man später Vernunft und Wahnsinn (Unvernunft) genannt hat, der in sich Wahnsinn und Vernunft frei zirkulieren und sich austauschen last, wie man im Mittelalter die Wahnsinnigen in der Stadt zirkulieren liess“) oder Lacapra, Foucault, *History and Madness*, S. 81f.; demgegenüber Colin Gordons einleuchtendes Argument, dass Foucault keine konkrete Epoche mit einem paradiesischen Urszustand der Einheit von Vernunft und Wahnsinn gleichsetzt hat (Gordon, *Histoire de la folie: An Unknown Book by Michel Foucault*, S. 35f.) bzw. seine deutliche Ablehnung dieser „Fehlinterpretation“ (Gordon, Colin: *History of Madness*, S. 87).

⁴³⁷ Vgl. Jäger, Michel Foucault, *das Ungedachte denken*, S. 40 und Gehring, Foucault - Die Philosophie im Archiv, S. 20.

⁴³⁸ Andreas Gelhard hebt die Bedeutung der Malerei und des sprachlosen Bildlichen für die Argumentation der *Histoire de la folie* in Kontinuität zur *Introduction* hervor und spricht von der „Leitdifferenz“ des Buches „zwischen einem fasziniert-machtlosen und erkennend-beherrschenden Verhältnis zum Wahnsinn“, ohne jedoch die Einflüsse des Surrealismus oder Nietzsches zu berücksichtigen (Gelhard, Foucault und die Malerei, S. 240).

⁴³⁹ Sforzini, *La présence du théâtre dans Histoire de la folie*, S. 59 („Das Imaginäre ist seit Beginn der foucaultschen philosophischen Aktivität mit einer kritischen Kraft zur Problematisierung unserer Sprache und Geschichte aufgeladen“, ebd.).

und zwar sowohl im Sinn der Dimension, in der sich Macht „artikuliert“ oder verwirklicht, als auch im Sinn eines Primats einer (epochalen) Räumlichkeit vor einer (kontinuierlichen) Zeitlichkeit. In diesem Zusammenhang haben verschiedene Autoren die grundlegende Ausrichtung der *Histoire de la folie* am Problem des Raumes hervorgehoben oder das Buch generell als eine Geschichte der Räume interpretiert: Für Chris Philo entwickelt das Buch eine „phänomenologische Geographie des Wahnsinns – eine verräumlichte Grundierung des Wahnsinns als dieses Anderen zur Vernunft“;⁴⁴⁰ und mit Blick auf die Renaissance sprechen Michel Serres und Frédéric Gros von einem „chaotisch strukturierte[n] Raum“⁴⁴¹ beziehungsweise von der „geheimen Geometrie [...] eines zerborstenen Raums“⁴⁴². Hier ist allerdings einzuwenden, dass es sich bei diesem ungeordneten Raum nicht um den „am Anfang gegebenen“⁴⁴³ oder ursprünglichen Raum handeln kann, zumal er als „Effekt“ der Liquidierung einer vorgängigen mittelalterlichen Raumordnung verstanden werden muss. Die essentielle Rolle des Räumlichen wird wiederum daran deutlich, dass im „chaotischen Raum“ der Renaissance trotz des baldigen Überhandnehmens der kritischen Erfahrung im Modus von Sprachlichkeit und Moral keine echte Stabilität erreicht wurde, denn Foucault sieht innerhalb der Struktur der „Konfrontation“ immer wieder auch Mischformen mit dem Tragischen entstehen;⁴⁴⁴ der Wahnsinn überschreitet bei Cervantes oder Shakespeare die kritische auf eine tragische Erfahrung hin und bleibt tendenziell eine „familiäre Silhouette in der sozialen Landschaft“⁴⁴⁵ – dennoch gilt: „Die klassische Erfahrung des Wahnsinns entsteht.“⁴⁴⁶

Da Foucault seine Apologie einer tragischen Freiheit im Imaginären in Auseinandersetzung mit Freud und Lacan entwickelte und die Psychoanalyse seit seinen ersten Arbeiten stete und ebenso signifikante wie ambivalente Referenz war, soll auch hier nach einschlägigen Bezügen gefragt werden. Freud fand schon in der Anthropologie-Vorlesung kurz an der Seite von Nietzsche Erwähnung und wird hier erneut den „Gegen-Helden“ des Wahnsinns beigeordnet. Nicht zufällig ist es ein weiteres Mal die Entdeckung des Todestriebes, die Freuds Genie mit noch abgründigeren und das Libido-Modell

⁴⁴⁰ Philo, „A Great Space of Murmuring“, S. 178.

⁴⁴¹ Serres, Kommunikation, S. 239.

⁴⁴² Gros, Foucault et la folie, S. 49.

⁴⁴³ Serres, Kommunikation, S. 239.

⁴⁴⁴ Foucault, Folie et déraison, S. 32.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 47 u. 52.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 51 (dieser Satz wurde nicht in die deutsche Übersetzung übernommen).

sprengenden Kräften in Berührung gebracht haben soll. Und interessanterweise verbindet sich beim frühen Lacan – in der Phase der theoretischen Ausarbeitung des Spiegelstadiums – das Thema des Todestribs mit der Wahl eines illustrativen Beispiels, das auch bei Foucault vorkommt: Lacan analysiert den „Todestrieb“ als aggressive Desintegrationstendenz, wie sie vornehmlich in den prekären Phasen einer Analyse zu beobachten ist;⁴⁴⁷ Aggression wird in Korrelation zur narzisstischen Identifikation mit dem *moi* verstanden, als Freisetzung jener zerstörerischen Kräfte, die bereits im „strukturellen *carrefour*“⁴⁴⁸ des Spiegelstadiums als dialektischer Widerpart zur verhängnisvollen Konstitution imaginärer Identität angelegt sind; wesentliche Ausdrucksformen oder „elektive Vektoren der aggressiven Intentionen“⁴⁴⁹ sind für Lacan dabei jene „*imagos* des zerstückelten Körpers“⁴⁵⁰, die man aus dem Werk eines berühmten Malers der Renaissance kennt, wo „er [der zerstückelte Körper] in der Form abgetrennter Gliedmassen und exoskopisch dargestellter, geflügelter und bewaffneter Organe erscheint, die jene inneren Verfolgungen aufnehmen, welche der Visionär Hieronymus Bosch in seiner Malerei für immer festgehalten hat, in ihrem Anstieg im 15. Jahrhundert auf dem imaginären Zenit des modernen Menschen“⁴⁵¹. Nun ist Bosch auch für Foucault ein Visionär, jedoch ein Visionär jener nur über das Imaginäre zugänglichen „grossen Unvernunft“. Die Koinzidenz des Beispiels mag beabsichtigt oder zufällig sein, sie fügt sich jedenfalls zu den Formulierungen, mit denen Foucault die humanistische Vorstellung vom Wahnsinn auf den Punkt bringt: Die Ähnlichkeiten zwischen der „Anhänglichkeit an sich selbst“⁴⁵² als „erstem Zeichen des Wahnsinns“⁴⁵³ und einem am „Reiz der Identifikationen“⁴⁵⁴ bemessenen „Risiko des Wahnsinns“⁴⁵⁵, zwischen Erasmus’ *philautia* und Lacans *passion imaginaire* des *moi* sind nicht zu übersehen, und es fragt sich, ob diese Passagen nicht als direkte Anspielung auf den lacanschen Topos einer entfremdenden Identitätsbildung im Imaginären zu werten sind. Bei Lacan findet sich die delikate Identität des *moi* mit der Tragik der latenten Drohung ihrer (Wieder-)Auflösung in den Phantasmen eines desintegrierten, „zerstückelten“ Körpers konfrontiert, womit die Theoriebildung in

⁴⁴⁷ Lacan, *Le stade du miroir*, S. 97; „Diese Aporie [des Todestribs] ist im Herzen des Begriffs der Aggressivität [...]“ (Lacan, *L’agressivité en psychanalyse*, S. 101).

⁴⁴⁸ Lacan, *L’agressivité en psychanalyse*, S. 113.

⁴⁴⁹ Ebd., S. 104.

⁴⁵⁰ Ebd.

⁴⁵¹ Lacan, *Le stade du miroir*, S. 97.

⁴⁵² Foucault, *Folie et déraison*, S. 30.

⁴⁵³ Ebd.

⁴⁵⁴ Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, S. 152.

⁴⁵⁵ Ebd.

gewisser Weise das historische *pattern* wiederholt, das Foucault als Struktur einer „Konfrontation“ in der Renaissance feststellt. Jedoch erfährt diese Gegenüberstellung bei Lacan eine moralische Wendung, da sie in der „dialektischen Erfahrung“⁴⁵⁶ der Analyse, im Dialog als „Verzicht auf Aggressivität“⁴⁵⁷, der ebenso einen Verzicht auf imaginär-narzisstische Widerstandspositionen impliziert, „gut hegelsch“ auf ein Drittes – das Symbolische oder die sprachliche Ordnung – hin überwunden werden soll. Müsste Lacan daher nicht prinzipiell jener Seite in der „Konfrontation“ zugerechnet werden, auf der sich im Renaissance-Humanismus die ersten Bemühungen um eine Bemächtigung der freien Kräfte der Unvernunft in Sprache und Moral herausbildeten? Ist er nicht in diesem Sinne Erasmus’ „Erbverwalter“? Und hat er vielleicht mit seiner „Rückkehr zu Freud“ gar jenen Zugang zur „grossen Unvernunft“, der sich dem Gründervater in seinen Überlegungen zum Todestrieb eröffnete, wieder zugeschüttet? Diese Fragen lassen sich nicht mit Bestimmtheit aus Foucaults Text heraus beantworten, zumal sie auf impliziten oder mutmasslichen Bezügen beruhen. Es ist jedoch gewiss nicht unwahrscheinlich und scheint vielmehr plausibel, dass Foucault mit seiner Genealogie unserer kulturellen Vorstellungen vom Wahnsinn immer auch auf den philosophisch versierten Meister der französischen Psychoanalyse zielte.

⁴⁵⁶ Lacan, Intervention sur le transfert, S. 216.

⁴⁵⁷ Lacan, L’agressivité en psychanalyse, S. 106.

5.3 Die Transzendenz des Deliriums

Die auf das einleitende Kapitel folgenden Abschnitte des ersten und zweiten Teils der *Histoire de la folie* konzentrieren sich – dem diachronen Schema der Anthropologie-Vorlesung folgend – auf das klassische Zeitalter und bilden das argumentative Kernstück des Buchs, das auch mit seinem Titel auf die herausragende Bedeutung dieser Epoche anspielt. Die von der Forschung oft und breit untersuchten dreihundertfünfzig Seiten sollen im Folgenden entlang ihrer wichtigsten Argumentationslinien kontextualisiert und daher nur in der nötigsten Kürze rekapituliert werden. Wichtigstes Kennzeichen des für den „abendländischen Wahnsinn“ so schicksalshaften *Age classique* ist die machtvolle Verquickung des „Aufstiegs einer ratio“⁴⁵⁸ mit einer sich fast schlagartig verfestigenden neuen Raumordnung – jene fundamentale strukturelle Interdependenz oder „perfekte Zirkularität“⁴⁵⁹, die Foucault in einer berühmten Passage als Äquivalenz des argumentativen Gestus der cartesischen Meditation mit der königlich dekretierten Internierungspraxis auf den Punkt bringt. Hatte sich der Wahnsinn der Renaissance als „immerwährende Gefahr“⁴⁶⁰ und Kündiger einer „grossen Unvernunft“ noch gegen eine vollständige Kontrolle durch Rede und Moral oder Absorbierung im humanistischen Diskurs behauptet und blieb der Irre eine Gestalt von alltäglicher Präsenz in der sozialen Landschaft, vollzieht sich mit der „grossen Einsperrung“ eine plötzliche Zweiteilung der „abendländischen Welt“, die als feste Raumordnung konsolidiert, was bislang nur die Asymmetrie einer Konfrontation war.⁴⁶¹ Die Irrfahrt des Narrenschiffs ist definitiv zu

⁴⁵⁸ Foucault, *Folie et déraison*, S. 57.

⁴⁵⁹ Ebd., S. 303.

⁴⁶⁰ Gros, *Foucault et la folie*, S. 49.

⁴⁶¹ Gerade die von Foucault postulierten „europäischen Dimensionen“ einer um 1650 plötzlich virulenten Internierungspraxis, deren Gestus angeblich „gewisse wesentliche Strukturen“ der „klassischen Welt in ihrer Ganzheit“ ans Licht bringt (Foucault, *Folie et déraison*, S. 64), wurde wiederholt von Historikern und Spezialisten kritisiert (vgl. Macdonald, *Mystical Bedlam*, S. 46; Midelfort, *Reading and Believing*, S. 107); unter anderem wurde die These einer gesamteuropäischen Uniformität der Internierung sowohl im Hinblick auf die geographische Reichweite (vgl. Midelfort, *Madness and Civilization in Early Modern Europe*, S. 38; Porter, *Foucault's Great Confinement*, S. 120) als auch hinsichtlich des Zeitpunkts (Windschuttle, *Foucault as Historian*, S. 18) infrage gestellt. Zwar lässt sich gegen eine allzu kleinliche Aufrechnung historischer Fakten einwenden, dass es Foucault nicht so sehr um empirische Verallgemeinerungen als vielmehr um die Rekonstruktion eines den diversen und auch divergierenden Ereignissen zugrundeliegenden kategorischen Zusammenhangs ging (Gutting, *Foucault and the History of Madness*, S. 61). Allerdings ist fraglich, ob ein idealtypisches Verständnis von Foucaults Argumentation und die Beschränkung des geographischen Spektrums der empirischen Evidenzen auf Frankreich ausreichen, um den Bedenken der neueren französischen Psychiatriegeschichtsschreibung zu begegnen, die eine plötzliche Einsperrung besonders der Wahnsinnigen im 17. Jahrhundert auf der Basis umfangreicher Archivrecherchen komplett verneint (Postel/Quétel, *Nouvelle histoire de la psychiatrie*, S. 107) und die „grosse Einsperrung“ ohne Umschweife als „Artefakt“ abqualifiziert (Quétel, *Faut-il critiquer Foucault?*, S. 99f.).

Ende: „[E]s [ist] nun also vertäut, dauerhaft, inmitten der Dinge und Leute. Einbehalten und unterhalten. Nicht mehr Boot, sondern Hospital.“⁴⁶² Die neue binäre Teilung des Raums eröffnet den in der Anthropologie-Vorlesung beschriebenen klassischen Kosmos und verleiht dem philosophischen Ahnherrn moderner Rationalität – durch Entfernung der Unvernunft „[...] auf eine Distanz, die nicht nur symbolisiert sondern auf der Oberfläche des sozialen Raums wirklich gesichert ist [...]“⁴⁶³ – die nötige Souveränität für das Wagnis des radikalen Zweifels. Die wildesten Träume oder die „Imagination der Maler“⁴⁶⁴ kompromittieren nun ebenso wenig die massgebenden Qualitäten der Dinge, ihre „natura corporea in communi, ejusque extensio“⁴⁶⁵, wie das vernünftige Subjekt Gefahr läuft, mit seinem Zweifel in die Nähe der Wahnsinnigen zu geraten; schliesslich gilt mit lapidarer und unverrückbarer Selbstverständlichkeit: „sed amentes sunt isti“⁴⁶⁶ – die da sind doch verrückt. Unendlicher Raum und absolute Gewissheit des *cogito* lösten in der Anthropologie-Vorlesung den endlichen, organischen und zirkulären Kosmos des Mittelalters unvermittelt – genauer: durch den „Akt des Hinscheidens der Welt“⁴⁶⁷ – ab. In *Histoire de la folie* unternimmt Foucault nicht nur die Analyse eines mehr oder minder ordnungslosen „Zwischen-Raums“ in der Renaissance, sondern er arbeitet sich vor allem an einer Genealogie der klassischen Raumordnung ab. Dabei sind im Wesentlichen zwei Vektoren auszumachen, die sich im „seltsamen Gewaltstreich“⁴⁶⁸ der Internierung überschneiden. Zunächst weist Foucault auf das Faktum hin, dass die neuen Internierungsanstalten sehr oft in den Mauern der alten Leprosorien eingerichtet wurden.⁴⁶⁹ Und schon zu Beginn des ersten Kapitels antizipierte er den späteren Status des Wahnsinns als Träger des „wahrhaften Erbes der Lepra“.⁴⁷⁰ Als infrastrukturelle Basis der Internierung dienen also steinerne Fossile der Raumordnung einer untergegangenen Epoche – „mit einem ganz neuen Sinn, und in einer sehr verschiedenen Kultur, bestehen die Formen weiter“⁴⁷¹. Aber nicht nur diese toten Überreste konkreter Ausschlusspraktiken, mittels derer das Mittelalter eine existentielle Bedrohung in das

⁴⁶² Foucault, *Folie et déraison*, S. 51.

⁴⁶³ Ebd.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 54.

⁴⁶⁵ Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, S. 64.

⁴⁶⁶ Ebd.

⁴⁶⁷ „[...] Die ‚Abhandlung über die Welt‘ ist der Akt des Hinscheidens der Welt und der Akt der Geburt der Natur“ (Lagrange/Foucault, *Problèmes de l’anthropologie*, S. 7).

⁴⁶⁸ Foucault, *Folie et déraison*, S. 54.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 63.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 9.

⁴⁷¹ Ebd., S. 7.

Aussen des Nahraums gebannt hatte, scheinen die Jahrhunderte überdauert zu haben, sondern auf etwas mysteriöse Weise auch „die Werte und die Bilder“⁴⁷², die einst deren Insassen anhafteten.⁴⁷³ Doch während sich im mittelalterlichen Kosmos der soziale Ausschluss der Aussätzigen mit ihrer spirituellen Reintegration verband, funktioniert die Einsperrung in der Klassik nach ganz anderen Prinzipien. Hauptsächliches *agens* der Internierung ist für Foucault die aufkeimende „bürgerliche Sorge, die Welt des Elends in Ordnung zu bringen“.⁴⁷⁴ Dementsprechend fielen bekanntermassen nicht allein, und auch nicht vorrangig, die *fous* der grossen Einsperrung zum Opfer, sondern all jene Bevölkerungsteile, deren Lebenswandel sich nicht mit dem Ethos der bürgerlichen „Arbeitsgemeinschaft“⁴⁷⁵ vereinbaren liess. Hinter dem radikalen Vorgehen gegen den Müssiggang und alle anderen, mit der neuen Arbeitsmoral inkompatiblen Freiheiten vermutet Foucault den bürgerlichen Traum von einer „Stadt, in der die moralische Pflicht unter den autoritären Formen des Zwangs mit dem zivilen Gesetz verschmilzt“⁴⁷⁶, den er wiederum als Reflex auf eine europaweite ökonomische Krise im 17. Jahrhundert deutet.⁴⁷⁷ Foucaults Genealogie der klassischen Raumordnung scheint sich also – vereinfacht gesagt – zu einem wesentlichen Teil auf die Logik einer Determination durch makroökonomische Basisprozesse zu stützen.⁴⁷⁸ Ob nun die ökonomische Entwicklung aber tatsächlich „letzte Instanz“ dieser Geschichte des Wahnsinns ist, weil der lange Schatten Althusser bis nach Schweden reichte oder das Buch dem „marxistischen Klima“ der ENS verpflichtet blieb, ist sehr fraglich.⁴⁷⁹ Mit dem Marxismus teilt das Buch gewiss den antibürgerlichen Gestus, der auf diesen Seiten besonders deutlich

⁴⁷² Ebd., S. 6.

⁴⁷³ Die Kontinuität zwischen Leprosorien und Internierungsanstalten oder *Hôpitaux* wurde verschiedentlich mit Verweisen auf die Abstammung letzterer von klösterlichen Traditionen (Midelfort, *Madness and Civilization in Early Modern Europe*, S. 33f.) oder arabischen Vorbildern (Macdonald, *Mystical Bedlam*, S. 47) bestritten. Andere Autoren bezweifelten vor allem die *longue durée* jener imaginären Werte und Ängste, welche das Verschwinden der Lepra – trotz einer zwischenzeitlichen Nutzung der Gebäude zur Einsperrung von Geschlechtskranken – fast dreihundert Jahre überdauert haben sollen, und erklärten die Vorstellung, die Leprosorien seien vorwiegend in räumlich abgesonderten Gebieten angesiedelt gewesen, für nachweislich falsch (Daumézon, *Lecture historique de 'l'Histoire de la folie'*, S. 229). Foucault selber scheint in seiner Antwort an L. Stone die Kontinuität zwischen Leprosorien und Internierungsanstalten dahingehend zu relativieren, dass er nur noch von der „Wiederverwendung einer gewissen Anzahl verlassener Leprosorien“ für die Internierung spricht (Foucault, *Échange avec Michel Foucault*, S. 460; Hervorhebungen durch d. V.).

⁴⁷⁴ Foucault, *Folie et déraison*, S. 63.

⁴⁷⁵ Ebd., S. 89.

⁴⁷⁶ Ebd.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 80.: „In ganz Europa hat die Internierung denselben Sinn [...]. Sie bildet eine der Antworten, die das 17. Jahrhundert auf eine ökonomische Krise fand, welche die abendländische Welt in ihrer Gesamtheit betraf [...]“

⁴⁷⁸ Dreyfus/Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, S. 6.

⁴⁷⁹ Vgl. Eribon, *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*, S. 318.

wird; und die Ordnung und Kontrolle der produktiven Lebenskräfte ist mit Sicherheit ein wichtiger strategischer Faktor im kontingenten Spiel der Machtwillen. Wenn aber überhaupt von einer methodischen oder ideologischen Ausrichtung von Foucaults *grande thèse* die Rede sein kann, dann wegen der überaus starken Präsenz Nietzsches, und nicht, weil die Geschichte des Wahnsinns im Kern ein marxistisches Projekt wäre – es sei denn, man versteht Foucaults rückblickende Definition seiner PCF-Mitgliedschaft als lächerlichen Versuch, ein „nietzscheanischer Kommunist“ zu sein,⁴⁸⁰ dahingehend, dass sich sein Parteiaustritt auf die konsequente Vertauschung des Attributs reduziert.⁴⁸¹ Jedenfalls steht fest: Es war vor allem ein bürgerlicher „Arbeitsimperativ“⁴⁸², der die für die klassische Epoche konstitutive „Trennlinie“ zog und auf indirekte Weise eine neue Raumordnung aus den Resten des mittelalterlichen Kosmos entstehen liess – „[...] das Irrenhaus hat den Platz des Leprosoriums in der Geographie der verwunschenen Orte wie in den Landschaften des moralischen Universums rigoros übernommen“⁴⁸³. Auf der einen Seite „eröffnet“ und „stabilisiert“ diese Teilung den Raum der Vernunft als komplett transparentes Universum des *dieu calculateur*, der ausgedehnten und denkenden Substanzen. Auf der anderen Seite bildet sich der dichte und dunkle „Gegenraum“ der Unvernunft. Mit „Unvernunft“ (*déraison*) – und das ist essentiell – sind aber nicht mehr jene abgründigen und destruktiven Kräfte des Imaginären gemeint, denn es handelt sich zunächst einfach um den „kleinsten gemeinsamen Nenner von Unvernunft“⁴⁸⁴ jener heterogenen Gruppe von Individuen (Wahnsinnige, Geschlechtskranke, Homosexuelle, Verschwender, *libertins* und so weiter), denen die klassische Sensibilität mit der Geste des „Gut für die Internierung“⁴⁸⁵ begegnet. Letztlich gilt ihr diese Unvernunft als ein Problem moralischen Wollens, denn „[...] ihr Widerstand gegen die Vernunft hält sich immer im

⁴⁸⁰ Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 39.

⁴⁸¹ In einem Radiointerview kurz nach der Publikation seiner *thèse* verweist Foucault ausserdem auf eine interessante Parallelität zwischen seiner Beschreibung der Internierung in der Klassik und aktuellen innenpolitischen Vorgängen in der Sowjetunion: „Ich war verblüfft als ich kürzlich in den Zeitungen las, dass die neue Gesetzgebung betreffend der sozialen Parasiten in der Sowjetunion – und ich glaube auf allgemeine Weise in den sozialistischen Ländern – ich war also verblüfft festzustellen, dass diese Gesetzgebung exakt mit der Gesetzgebung übereinstimmt, die im 17. Jahrhundert existierte: wie wenn zwischen der gesellschaftlichen und moralischen Ordnung des bürgerlichen Merkantilismus und der gesellschaftlichen und moralischen des gegenwärtigen Sozialismus eine Art von Identität des Prinzips gäbe“ (Foucault, *Entretien avec Pierre Sandal à propos de „Folie et déraison“*).

⁴⁸² Foucault, *Folie et déraison*, S. 77.

⁴⁸³ Ebd., S. 88f.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 113 (dieses und weitere Zitate stammen aus dem Kapitel *Le monde correctionnaire*, S. 97-134, das nicht in die deutsche Ausgabe übernommen wurde).

⁴⁸⁵ Ebd., S. 130.

offenen Raum einer Wahl und einer Freiheit auf“⁴⁸⁶ – eine Wahlmöglichkeit, die notabene in dieser materialisierten „imaginären Geometrie [der] Moral“ des klassischen Zeitalters überhaupt erst die Bedingung ihrer Existenz fand.⁴⁸⁷ Dem Wahnsinn als *einer* Instanz von Unvernunft neben anderen wird also wieder ein vergleichsweise bescheidener Platz unter den moralischen Abweichungen von der Vernunft zugewiesen. Allerdings verfängt sich der räumlich und semantisch solcherart verortete Wahnsinn nun in einem Netz von Synthesen, die ihn auf lange Zeit hinaus bestimmen werden: Die Internierung ist gleichsam die dunkle Brutstätte der „Nachbarschaft“ und der „gefährlichen Anverwandtschaften“ mit dem Verbrechen, der verfehlten Sexualität und dem *libertinage* – erst hier bildet sich jener heute noch so selbstverständliche „Halo der Schuldhaftigkeit“ um den Wahnsinn.⁴⁸⁸ Wie aber deutet die klassische Epoche dasjenige, was sich hinter der konkreten und artenreichen Phänomenologie des Wahnsinns verbirgt, was sich in abstrusen Gebärden, wirrem Gerede und in den Ausgeburten einer regellosen Imagination ausdrückt, wenn der Wahnsinn einfach Verlust der Vernunft ist und den Menschen allenfalls auf die „unabsehbare Freiheit“⁴⁸⁹ einer robusten Animalität reduziert? Die klassische Medizin teilt mit der Einschliessungspraxis und mit dem philosophischen Bewusstsein die fundamentale Intuition von der Unvernunft als schlichter Abwesenheit von Vernunft, als „Nichts“, und kann daher im Wahnsinn prinzipiell auch nur ein „Höchstmass an Leere“⁴⁹⁰ erkennen. Dennoch manifestiert sich der Wahnsinn in der vielgestaltigen Positivität seiner Symptome und verlangt er nach einer Einordnung in die *tableaux* des (medizinischen) Wissens. In diesem Zusammenhang sollte auf Serres’ treffende Definition des „Gegen-Raums“ der Internierung verwiesen werden, nämlich auf dessen Funktion als „schwarzer Spiegel“, in dem sich der klassischen Kultur zwangsläufig ihre eigenen Strukturen und Werte spiegeln.⁴⁹¹ Und natürlich lässt sich erahnen, dass in einer Epoche, für die sich die Bewegung der Imagination notwendigerweise auf die absolut vernünftige Ordnung des

⁴⁸⁶ Ebd., S. 173.

⁴⁸⁷ In diesem Zusammenhang definiert Foucault die Internierung als „Schöpfergeste der Entfremdung“ (ebd., S. 99), zumal er in der Einsperrung dieser Personengruppen in wechselseitiger Bedingtheit die Voraussetzung sowohl für die Schaffung einer „vernünftigen“ Gesellschaft wie auch für die Kategorie der „Asozialen“ gegeben sieht. Wie auch der Vergleich mit der Isolierung und Einsperrung der Leprösen zeigt, darf der anfängliche Sinn nicht mit demjenigen des späteren Resultats gleichgesetzt werden: „Die Geste, die ächtet, ist ebenso abrupt, wie diejenige, welche die Leprösen isoliert hat: aber nicht mehr als bei dieser kann ihr Sinn nicht dem Resultat entnommen werden. Man hat die Leprösen nicht verfolgt, um die Ansteckung aufzuhalten; man hat nicht interniert [...], um sich der Asozialen zu entledigen“ (ebd.).

⁴⁸⁸ Foucault, Michel: *Folie et déraison*, S. 102.

⁴⁸⁹ Ebd., S. 187.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 294.

⁴⁹¹ Vgl. Serres, *Kommunikation*, S. 254f. und 262: Serres scheint dieses Verhältnis von Raum und „Gegen-Raum“ aber als ahistorisches zu verstehen, das sich in der Kultur der Klassik nur besonders deutlich zeigt.

Universums hin öffnet, die Chimären und Phantasien des Wahnsinns nicht Türen zu einer ganz anderen Welt oder zu apokalyptische Visionen sein können. Die Klassifikationsbemühungen der damaligen Medizin sieht Foucault vorerst um eine „Analytik der Imagination“⁴⁹² herum organisiert, denn in der Imagination verbinden sich diesseits des cartesischen Dualismus die körperlichen mit den seelischen Prozessen, sie fungiert als „Region, wo die Moral und die Mechanik, die Freiheit und der Körper, die Leidenschaft und die Pathologie zugleich ihre Einheit und ihr Mass finden“.⁴⁹³ Die Störungen der Imagination, die die Klassik unter dem Oberbegriff des Deliriums zusammenfasst, sind dementsprechend Anzeichen und Mass des Wahnsinns. Das Delirium ist quasi das „transzendente Prinzip“, das die Erfahrung der Klassik mit der *folie* „von oben“ lenkt.⁴⁹⁴ Ein solches „transzendentes Prinzip“ ist schliesslich nötig, weil das Denken der Epoche eine „ursprüngliche Unschuld der Imagination“⁴⁹⁵ annimmt, die meint, dass das Bild, die Phantasie oder die Einbildung *allein* noch nicht den Wahnsinn zu begründen vermögen. Es bedarf eines „Diskurses, der das Bild stützt [...] und es um ein Segment von Sprache [langage] herum organisiert“⁴⁹⁶, eines „geheimen Deliriums“⁴⁹⁷ unterhalb seines manifesten Pendants, das den imaginären Bizarrerien Wert und Bedeutung verleiht. Hinter den entregelten Bilderwelten und Leidenschaften des Wahnsinns verbirgt sich demnach immer ein Sprechen oder eine Sprache: „[D]ie Sprache [langage] ist die erste und letzte Struktur des Wahnsinns.“⁴⁹⁸ Und diese „äusserste Sprache [langage] des Wahnsinns“⁴⁹⁹ kann keine andere sein als die Sprache der Vernunft selbst – nur eben „eingehüllt ins Prestige des Bildes“⁵⁰⁰ und daher „verblendet“. Über die paradoxe Figur des Wahnsinns – alles, was er von sich sagen kann, ist nur Vernunft, obgleich er doch die Negation der Vernunft ist („[...] Unvernunft bedeutet, dass der Wahnsinn in Wahrheit Vernunft ist“⁵⁰¹) – erschliesst sich Foucault die eigentliche Bestimmung der klassischen Unvernunft als „verblendeter Vernunft“⁵⁰², womit er sich „[...] im Zentrum der grossen Kosmologie,

⁴⁹² Foucault, *Folie et déraison*, S. 242.

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 243.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 282.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 283.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 285.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 288.

⁴⁹⁹ Ebd., S. 284.

⁵⁰⁰ Ebd.

⁵⁰¹ Ebd., S. 251.

⁵⁰² Ebd., S. 295.

welche die ganze klassische Kultur beseelt“⁵⁰³ wähnt. Die für die klassische Kultur fundamentale und nicht zu vermittelnde Trennung in eine Sphäre des Lichts ([D]ie cartesianische Physik ist wie eine Mathesis des Lichts“⁵⁰⁴) und eine Sphäre des Dunkels, der Verblendung oder des Nichts wird mit der Deutung von Racines *Andromaque* illustriert: Orests Wahnsinn, die wilden Phantasmen seiner Heimsuchung durch die Eumeniden, kulminiert im Aufscheinen der wesentlichen und konstituierenden Struktur eines von Hermione beherrschten Deliriums; dieses Delirium, das den Wahnsinn in zurückgezogener Dunkelheit organisierte, das die Rachegöttinnen aussandte und wieder zurückholte, hat aber in seiner Strenge nichts anderes mehr zu verkünden als „eine seit langem alltägliche und lächerliche Wahrheit“⁵⁰⁵. Foucault streicht die historischen Kontraste deutlich heraus: „Darin sind wir am Gegenpol der griechischen Tragödie, wo die Erinnyen finales Schicksal und Wahrheit waren [...]. Hier sind die Eumeniden bloss die Figuren im Dienste des Deliriums als erster und letzter Wahrheit [...], diese Wahrheit regiert alleine, indem sie die Bilder beseitigt.“⁵⁰⁶

Die Etablierung der klassischen Kultur, die „Machtergreifung des abendländischen Rationalismus“, stellt sich in *Histoire de la folie* als Genealogie einer Raumordnung – mit nicht unwesentlichen Kontinuitäten zum untergegangenen mittelalterlichen Kosmos – dar. Die „Ohnmacht“ der Renaissance wird definitiv überwunden durch die Konsolidierung eines Raums „jeglicher Vernunft und aller Siege“⁵⁰⁷, der von Beginn weg auch seinen so nötigen wie unmöglichen Widerpart besiegt, indem er ihn auf ein „Nichts“ und seine manifesten Inhalte auf das Epiphänomen einer geblendeten Vernunft reduziert. Der Wahnsinn findet sich nun topologisch und semantisch in den Raum einer Unvernunft eingeschlossen, die bloss noch *label* für das soziale Negativ der arbeitsamen bürgerlichen *Cité morale* ist und sich ansonsten nurmehr als schlichte Abwesenheit von Sinn, Vernunft oder „Licht“ bestimmt. Für Foucault ist die – im Vergleich zur Renaissance, aber auch zum

⁵⁰³ Ebd., S. 296; in den folgenden Sätzen spezifiziert Foucault diesen „klassischen Kosmos“ und grenzt ihn mit Formulierungen gegen die vorangehende und nachfolgende Epochen ab, die sehr an Passagen der Anthropologie-Vorlesung und der *Introduction* erinnern: „Was die Klassiker von der ‚Welt‘ behalten, was sie schon von der ‚Natur‘ vorausahnen, ist ein extrem abstraktes Gesetz, das dennoch den lebhaftesten und konkretesten Gegensatz formt, den zwischen dem Tag und der Nacht. Das ist nicht mehr die fatale Zeit der Planeten, das ist noch nicht die lyrische der Jahreszeiten; es ist die universelle, aber absolut geteilte Zeit der hellen Klarheit und der Finsternis“ (ebd., S. 297).

⁵⁰⁴ Foucault, *Folie et déraison*, S. 297.

⁵⁰⁵ Ebd., S. 301.

⁵⁰⁶ Ebd.

⁵⁰⁷ Serres, *Kommunikation*, S. 240.

Mittelalter – ernüchterte Wahrnehmung des Wahnsinns als ethisches Problem eines mangelnden Willens zur Vernunft gleichbedeutend mit seiner „Desakralisierung“,⁵⁰⁸ die wiederum schon seine Pathologisierung vorbereitet.⁵⁰⁹ Die klassische Unvernunft ist in ihrer Profanität und schalen Leere gleichsam Zeichen des totalen Triumphs über die in der Renaissance entfesselte „grosse Unvernunft“, Symptom einer vollständigen Bannung der Kräfte der Auflösung und Faszination in einem fest gefügten Raum. Dieser Raum eröffnet ebenso das unendliche Universum einer Vernunft und ihrer Sprache, wie er – gewissermassen als Bedingung und Entscheidung „ausserhalb“ ihrer Zeit – eine Kultur und eine Geschichte mit ihrer Dialektik möglich macht. Zweifellos erreicht die „Odyssee“ des Wahnsinns hier ihren subversivsten und wohl auch problematischsten Punkt – richtet sich die genealogische Hintertreibung der gängigen „Geburtslegende“ moderner Rationalität doch direkt gegen die tragenden Fundamente der „abendländischen Kultur“.⁵¹⁰ Foucault lässt denn auch keine Gelegenheit aus, den Einblick in die Kontingenz vermeintlicher Notwendigkeiten und Selbstverständlichkeiten zu heftigen Attacken gegen die zeitgenössische Philosophie und Humanwissenschaften im Allgemeinen und die Psychologie im Speziellen zu steigern. Die Polemik gegen letztere bleibt hier noch in dem Masse indirekt, wie das klassische Zeitalter erst eine Art historischen Vorhof der Möglichkeitsbedingungen dieser Wissenschaft zu bilden scheint, denn – kurz gesagt – „[i]m im klassischen Zeitalter [...] existiert die Psychologie nicht“⁵¹¹. Umso interessanter sind daher die vorgreifenden Voten zur Psychoanalyse und ihrer Rolle in unserer Kultur. Eine vielzitierte Invektive gegen Freud verortet diesen nach wie vor in jenem Raum des Wissens über den Wahnsinn, wie es sich seit dem Ende klassischen Epoche und auf der Basis ihrer Hinterlassenschaft ausbildete – „[...] dieses Wissen, welches das unsere ist, und von dem uns der Freudianismus nicht vollständig losmachen konnte, weil er nicht dafür bestimmt war“⁵¹². Und tatsächlich erarbeitet sich Foucault durch sein Insistieren auf der historischen Kontingenz jener „bedeutungsvollen Einheiten“ des Wahnsinns mit den

⁵⁰⁸ Der Wahnsinnige kommt nur noch von „anderswo“, weil er die „Grenzen der bürgerlichen Ordnung“ überschritten hat (Foucault, *Folie et déraison*, S. 90).

⁵⁰⁹ Ebd., S. 120.

⁵¹⁰ Das wurde schon von Mandrou und Braudel in ihrer lobenden Rezension von 1962 – einer der ersten Rezensionen zu *Histoire de la folie* – deutlich hervorgehoben: „Der Leser kann sich darin nicht täuschen, Foucaults historische Reflexion über Vernunft, Unvernunft und Wahnsinn ist eine Infragestellung unserer ganzen abendländischen Kultur“ (Mandrou, *Trois clefs pour comprendre la folie*, S. 771).

⁵¹¹ Foucault, *Folie et déraison*, S. 410; die Argumente sind hier im Prinzip dieselben, mit denen in der Anthropologie-Vorlesung die Inexistenz einer Wissenschaft vom Menschen für die klassische Epoche begründet wurde.

⁵¹² Ebd., S. 252.

Geschlechtskrankheiten, der sexuellen Ausschweifung oder dem Verbrechen beziehungsweise durch den Nachweis der Instrumentalisierung der Internierung zur „Entsorgung“ auffälliger Familienmitglieder ein schlagkräftiges Arsenal von genealogischen Argumenten gegen Freuds pansexualistische „Es-Anthropologie“ und die Interpretation des Wahnsinns als Derivat einer unglücklich im Netz der familiären Verhältnisse verstrickten Triebnatur.⁵¹³ Andererseits wird der Psychoanalyse gegenüber der positivistischen Psychologie ein tieferes Verständnis des Wahnsinns zugebilligt, denn „Freud fasste den Wahnsinn wieder auf der Ebene seiner Sprache [langage] auf und stellte [so] eines der wesentlichen Elemente einer Erfahrung wieder her, die vom Positivismus zum Schweigen gebracht worden war“⁵¹⁴. Die Psychoanalyse unterscheidet sich prinzipiell von der Psychologie, weil sie eine ältere, vergessene Erfahrung wieder zugänglich macht, nämlich „[...] eine Erfahrung der Unvernunft, die zu maskieren der Sinn der Psychologie in der modernen Welt gewesen ist“⁵¹⁵. Aus der konzessiven Wendung jenes berühmten „Deshalb muss man Freud Gerechtigkeit wiederfahren lassen“⁵¹⁶ folgert Derrida bekanntlich Freuds Rolle als ambivalenter Schwellenfigur oder „Wächter“ in Foucaults Geschichte des Wahnsinns.⁵¹⁷ Aber kehrt die Psychoanalyse, „[...] weil sie mit der Unvernunft spricht“, tatsächlich nicht nur in die Klassik, sondern im Grunde in „diese Vorzeit der Klassik“ zurück?⁵¹⁸ Steht der Entschlüssler des Traumrebus mithin an der Pforte zu jener „grossen Unvernunft“ der Renaissance? Die Zeilen, die Freud als „Türhüter“ zwischen zwei fremden Welten installieren, schliessen sinnigerweise das letzte Kapitel des zweiten Teils der *Histoire de la folie*, das heisst die knapp dreihundertfünfzig Seiten zum *âge classique*, ab. Es sei daher erlaubt, sie der kurzen Eröffnungspassage dieses Teils gegenüberzustellen und diese in ihrem originalen Wortlaut wiederzugeben: „Das klassische Zeitalter wird den Wahnsinn, dessen Stimmen die Renaissance befreit, dessen Gewalt sie aber schon meistert, mit einem seltsamen Gewaltstreich zum Schweigen bringen.“⁵¹⁹ Was sind diese „Stimmen“ und wie werden sie zum „Schweigen“ gebracht? Liegt eine wesentliche Pointe der Argumentation nicht darin, dass die Klassik den gewaltsam internierten Wahnsinn gerade dadurch vollends zum „Schweigen“ bringt, dass

⁵¹³ Ebd., S. 110.

⁵¹⁴ Ebd., S. 411.

⁵¹⁵ Ebd.

⁵¹⁶ Ebd.

⁵¹⁷ Derrida, *Etre juste avec Freud*, S. 150.

⁵¹⁸ Foucault, *Folie et déraison*, S. 154.

⁵¹⁹ Ebd., S. 54.

sie ihm eine Sprache verleiht? Und zwar die Sprache einer Unvernunft, die nur Nicht-Vernunft, verblendete Vernunft ist, einer Unvernunft, die bloss die Schwärze des Spiegels ist, in dem sich der gradlinige und unendliche Raum der Vernunft spiegelt? Es ist die Zweideutigkeit dieses Begriffs der *déraison*, die in Form einer untergründigen Spannung das ganze Buch durchzieht,⁵²⁰ zumal – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nie ganz klar wird oder werden soll, von welcher „Unvernunft“ Foucault jeweils spricht: von der abgründig-tragischen und gewissermassen ahistorischen „grossen Unvernunft“, die sich nur in den unfassbaren Mächten der Faszination und Auflösung durch wortlose Imagination offenbart, oder von der „klassischen Unvernunft“, die als Widerpart der Vernunft wie diese letztlich „nur“ Produkt einer historischen, aber im tiefsten Sinne geschichtsmächtigen Geste der Raumteilung oder Raumerschaffung ist. Was nun Freuds „Rückkehr“⁵²¹ betrifft, so spricht vieles dafür, diese als Rückkehr ins klassische Zeitalter zu verstehen und seinen „Dialog mit der Unvernunft“⁵²² als Neuauflage der klassischen Erfahrung des Deliriums. Schliesslich fanden sich die Berührungspunkte der Psychoanalyse mit der „grossen Unvernunft“ der Renaissance bereits im ersten Kapitel explizit auf Freuds äusserste Intuitionen zum Todestrieb reduziert. Es ist darüber hinaus mehr als naheliegend, mit Freuds immer auch Lacans „Rückkehr“ angesprochen zu wähen. In Analogie zur Enthüllung der historischen Kontingenz der freudschen Entdeckungen folgt aus Foucault Argumentation, dass Lacans Lehre im Kern genauso wenig von der Unerbittlichkeit der Historizität verschont bleibt. Zunächst ist die Ironie augenscheinlich, mit der Foucault die Genese der Kategorie der Entfremdung oder Devianz – zumindest im Sinne des kleinsten gemeinsamen Nenners einer sozialen Gruppe – als Effekt einer durch den „Arbeitsimperativ“ motivierten Neuordnung des Raums beziehungsweise die deviante „Unvernunft“ als konstitutiven Widerpart einer sich konsolidierenden bürgerlichen Arbeitsgesellschaft vorführt und damit Kojèves um den Begriff der Arbeit als universaler Garantie der Vermittlung und gesellschaftlichen

⁵²⁰ Gros schliesst aus dem „ambivalenten Gebrauch des Begriffs der Unvernunft“, dass dieser einerseits für einen Exzess gegenüber der jeweiligen historischen Definition des Wahnsinn, andererseits für die je spezifisch epochale Modulation dieses Exzesses oder Widerspruchs (auf kosmologischem, ontologischem oder anthropologischem Niveau) stehe (Gros, Foucault et la folie, S. 35ff.); es ist aber nicht immer so klar, ob die klassische oder gar die „*déraison renaissance*“ in der *Histoire de la folie* einfach nur als spezifische Modulationen einer fundamentalen Differenz angelegt sind bzw. ob es sich bei der Unvernunft von Beginn an um eine Differenz oder Struktur der Differenz handelt. Andere Autorinnen gelangen in ihrer Interpretation der überdeterminierten Unvernunft (historische Erscheinung, ontologische oder spekulative Kategorie) zur Einschätzung, dass „[...] die Unvernunft keine Kategorie des Bruchs, sondern eine der Kontinuität“ (Pillen, Hegel in Frankreich, S. 21f.) sei. Darauf soll später nochmals zurückgekommen werden.

⁵²¹ Foucault, Folie et déraison, S. 411.

⁵²² Ebd.

Integration organisierte Hegel-Exegese als ultimative Apologie ebendieser Gesellschaft oder Kultur entlarvt. An der Oberfläche des Sozialen und im Licht einer absolut gesetzten Arbeitsethik zeichnet sich der Wahnsinn als Instanz der klassischen Unvernunft vorerst durch das Fehlen von Arbeit, das heisst durch mangelnde wirtschaftliche Produktivität, aus – er ist inakzeptabler Müssiggang. In den Untiefen der klassischen Nosologie verschränkt sich diese Nichtigkeit im Sinne eines Nichtstuns mit der Nichtigkeit der Verblendung, welche die supponierte *langage* des Deliriums und ihre im Kern vernünftige Struktur hinter den Chimären der Imagination und den Exzessen der Leidenschaft verbirgt. Die *absence d'œuvre* oder „Abwesenheit des Werks“, auf die Foucault im letzten Teil des Buches wiederholt zu sprechen kommt, erweist hier ihre doppelten Bedeutung als Fehlen von produktiver Tätigkeit und Abwesenheit von manifester sprachlicher Sinnhaftigkeit. Machen nun dieses Fehlen und diese Abwesenheit nicht just jenes „Werk im Imaginären“⁵²³ aus, als das Lacan in seinem berühmten Vortrag von Rom das leere Sprechen definiert wissen will, mit dem sich das Subjekt in haltlose Positionen des Widerstands flüchtet, um seinen narzisstischen Leidenschaften zu frönen, derweil aber im Grunde nur die „immer grössere Enteignung dieses Seins seiner selbst“⁵²⁴ betreibt? Schliesslich zeigt sich Lacan nicht darum verlegen, die pathogene Wirkmächtigkeit dieser seiner Ansicht nach allzu menschlichen Disposition an einem ausgesuchten Beispiel zu illustrieren, das den historischen Kreis wieder zu schliessen scheint, wenn er die dem Gesetz des Herzens folgende *belle âme* von Molières Alceste jenes „[...] Narzissmus der Müssiggänger, die allen Epochen die psychologische Struktur der ‚Welt‘ gibt, hier verdoppelt durch diesen anderen Narzissmus, der sich in einigen spezifischer als kollektive Idealisierung des Verliebtheitsgefühls manifestiert“⁵²⁵ bezichtigt. Am offensichtlichsten aber sind die Parallelen zu Foucaults Darstellung der klassischen Erfahrung der Unvernunft gewiss in der zentralen Figur des *délire secret*, das den Wahnsinn auf eine ihn insgeheim organisierende Sprachstruktur zurückführt.⁵²⁶ Die Ähnlichkeiten der verblendeten Sprache einer omnipräsenten Vernunft mit jener „Sprache [*langage*] ohne

⁵²³ Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, S. 249.

⁵²⁴ Ebd., S. 411.

⁵²⁵ Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, S. 173.

⁵²⁶ In der Forschung wurde unlängst wieder auf die Verbindung der Figur des „klassischen Deliriums“ mit der Analyse der Traumimagination in der *Introduction* hingewiesen (vgl. Geisenhanslüke, *Wahnsinn und Gesellschaft*, S. 25): Nach Meinung des Verfassers ist das Wesentliche (d.h. Foucaults Kritik an der psychoanalytischen Traumdeutung und ihrer Reduktion des Imaginären auf Sprachstrukturen) aber verfehlt, wenn bloss festgestellt wird, dass Foucault das Delirium hier „in ähnlicher Weise“ auf den Bereich einer ursprünglichen Ordnung des Bildes, der den Kern des Wahnsinns ausmacht, beziehe.

Dialektik“ beziehungsweise jenem „Diskurs, wo das Subjekt [...] mehr gesprochen wird als dass es spricht“⁵²⁷ oder generell mit Lacans *ça parle* sind nicht zu übersehen, zumal Foucault explizit vorausschickt, dass „[w]as Verblendung war, Unbewusstes werden wird“⁵²⁸.⁵²⁹ Die tragenden Säulen von Lacans Theoriegebäude scheinen also ihren historischen Boden nicht weniger – und vielleicht sogar noch mehr – als die freudsche Lehre in der klassischen Epoche und deren spezifischer Verfasstheit zu finden. Erst die Internierung und die Schaffung eines Raums, in dem Arbeit und Vernunft herrschen, haben die vollständige Beherrschung des Wahnsinns und seine buchstäbliche Eingliederung in die Sprache ermöglicht und so das Vermächtnis geschaffen, von dem Lacan insgeheim zehrt. Lassen sich die einschlägigen Passagen zur Epoche der Internierung also gleichsam als stiller *coup de force* gegen Lacan lesen? Und hat Foucault mit seiner Analyse der klassischen Raumordnung vielleicht Lacans Anregung einer (historischen) Untersuchung jener Räume und Orte, die eine Kultur den wahnsinnigen oder sich der vernünftigen Sprache und Intersubjektivität verweigernden Subjekten im Hinblick auf ihre Verwendung bei der Erfüllung sozialer Leistung zuweist,⁵³⁰ aufgegriffen und mit der bissigen Ironie des Genealogen gegen diesen selber gewandt?⁵³¹ Für diese Vermutungen spricht immerhin, dass damit Foucaults mutmassliches Anliegen einer absoluten Freiheit der Imagination – und sei es zum Preis der absoluten Tragik – eine konsequente argumentative Fortsetzung gefunden hätte. Allerdings wären die Schwierigkeiten, die sich Foucault mit dem Versuch einer Historisierung des lacanschen „Paradigmas“ aufbürdete, enorm. Denn müssen nicht auch das irre Gestammel und die wilden Phantasien des Wahnsinns notwendigerweise als letztlich *artikulierter* Un-Sinn oder wenigstens irgendwie in Bezug auf eine Sprache gedacht werden? Und wirken nicht selbst die bedrohlichen imaginären Kräfte, welche Foucault einer sich jenseits aller Ordnung entfaltenden Unvernunft zuschreibt, stets nur in Abhängigkeit von einer herrschenden Vernunft, das heisst von einem bestimmenden

⁵²⁷ Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, S. 280.

⁵²⁸ Foucault, *Folie et déraison*, S. 358; genau genommen ist hier mit „inconscience“ zwar die Bewusstlosigkeit durch Überreizung gemeint und nicht „das Unbewusste“; diese Bewusstlosigkeit meint im Kontext der weiteren Argumentation aber vor allem ein Defizit an bewusster Kontrolle und bewusstem Wissen – ein Konzept, das schliesslich in die „Entdeckung des Unbewussten“ durch Freud mündet.

⁵²⁹ Obschon oder gerade weil die Anspielungen so offensichtlich sind, mutet es doch eher seltsam an, dass es bisher – soweit es dem Verfasser bekannt ist – nur Henri Ey in seiner erst 1969 vorgebrachten Polemik gegen die *Histoire de la folie* für nötig zu erachten schien, explizit auf die Ähnlichkeiten der von Foucault dargestellten „Transzendenz des Deliriums“ mit Lacans Aufweis der sprachlichen Strukturiertheit des Unbewussten hinzuweisen; Ey deutet die einschlägigen Passagen – vielleicht missverständlich – als ihm überflüssig erscheinendes „kleines Zeichen flüchtiger Treue zur lacanschen Ideologie“ (Ey, *Commentaires critiques sur „l'Histoire de la folie“*, S. 251).

⁵³⁰ Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, S. 280.

⁵³¹ Vgl. Sarasin, Michel Foucault zur Einführung, S. 23.

artikulierten Sinnzusammenhang, weil sie die λήθη, den ~~komplément~~Rand von Vergessenem, zur ἀλήθεια bilden, wie Lacan in seinem ersten Seminar in Anlehnung an Heidegger ausführte?⁵³² Alles in allem sollte einsichtig geworden sein, dass diese Stimmen (*voix*) des Wahnsinns, von deren kurzfristigen Befreiung in der Renaissance die einleitenden Zeilen zum Kapitel über die grosse Einsperrung sprechen, nicht als artikulierte Worte (*paroles*) im engeren linguistischen Sinn zu verstehen sind, sondern eher als Analogon zu den dithyrambischen Gesängen des Satyrchors oder zu den schrillen Schreien der Erinyen. Es sind die „Stimmen“ des „grossen Sonnenwahnsinns“ oder der „grossen Unvernunft“, die die Klassik durch die Schaffung eines Raums zum „Schweigen“ brachte, in dem sich alle phantastischen Freiheiten des Wahnsinns immer auf eine Vernunft und deren verständige Sprache (*langage*) zurückführen lassen. Die ganze Problematik dieses Versuchs, das grundlegende Verhältnis von Wahnsinn und Sprache als historisch-kulturelles Spezifikum zu denken, ist letztlich auf derselben Ebene gelagert wie der kritische Einspruch, den Derrida gegen die exzessive Historisierung der „unumgänglichen, unüberschreitbaren, unersetzbaren, imperialen Grösse der Ordnung der Vernunft“⁵³³ durch die Behauptung einer „semantischen Beziehung“⁵³⁴ zwischen der Internierungspraxis und Descartes' Meditationsdiskurs erhob. Im Grunde ist diese Problematik eng mit der elementaren Zweideutigkeit der „Unvernunft“ verbunden – einer Zweideutigkeit, die aufzulösen Foucault offenbar nicht gewillt ist, wie sich besonders im letzten Teil der *Histoire de la folie* zeigt.

⁵³² Lacan, Les écrits techniques de Freud, S. 216.

⁵³³ Derrida, Cogito et histoire de la folie, S. 484f.

⁵³⁴ Ebd., S. 461.

5.4 Das Lachen des Neffen und das Schweigen des Wahnsinns

Das scheinbar endgültige „Schweigen“ der klassischen Unvernunft wird jäh unterbrochen durch eine der schrillsten Gestalten des *Siècle des Lumières*, die emblematisch den dritten und letzten Teil der Geschichte des Wahnsinns eröffnet und für einen kurzen Augenblick jene „grosse gebrochene Linie, die vom Narrenschiff zu den letzten Worten Nietzsches und vielleicht bis zum Gebrüll Artauds verläuft“⁵³⁵ aufscheinen lässt. Rede und Gebaren von Rameaus Neffe figurieren in der *Phänomenologie des Geistes* bekanntlich als illustre Instanz jenes zerrissenen oder verkehrten Bewusstseins der „realen Welt der Bildung“, das die schlichten Melodien seines simplen verständigen Pendants mit der geistreichen Polyphonie der Widersprüche, das heisst mit dem „Begriff [...], der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinander liegen“ konfrontiert.⁵³⁶ Für Foucault sind die Exzesse der ganze Orchester und Theater imitierenden Pantomime des Neffen aber nicht bloss Metapher für die Widersprüchlichkeiten des sich herausbildenden bürgerlichen Geistes der gewussten Freiheit oder Moralität, auch wenn dieser letzte Teil der *Histoire de la folie* im Wesentlichen auch auf die Feststellung einer konsolidierten „Freiheit“ hinausläuft. Ihr Sinn liegt vielmehr in einem Drang, der mit auffällig vertrauten Wendungen umschrieben wird: „Selber dieser Lärm, diese Musik, diese Spektakel, diese Komödie sein, sich als Sache und als illusorische Sache realisieren, dadurch nicht nur Sache sein, sondern Leere und Nichts, leeres Nichts dieser Fülle sein, von der man fasziniert ist [...]“.⁵³⁷ Und in diesem Drang scheint sich das klassische Delirium zu liquidieren, da sich hier nur noch ein „unmittelbarer Druck des Seins in der Unvernunft, die Unmöglichkeit der Vermittlung“ manifestiert, was mit übertriebener Extravaganz in aller Öffentlichkeit und am helllichten Tag als „totale Erfahrung der Welt“ ausgelebt wird.⁵³⁸ Diderots Schilderung des bizarren Auftritts des Neffen, der seinen philosophisch versierten Gesprächspartner und alle übrigen Anwesenden in seinen Bann schlägt, zeigt offensichtlich eine unvermutete „Dysfunktionalität“ der klassischen Raumordnung an. Denn diese verrückte Figur bewegt sich mehr oder weniger frei im Raum der (bürgerlichen) Vernunft und löst sich am äussersten Punkt einer irrsinnigen und nur noch durch schrille Laute und wilde Gebärden kommunizierten Imagination gewissermassen

⁵³⁵ Foucault, *Folie et déraison*, S. 416.

⁵³⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 385f.

⁵³⁷ Foucault, *Folie et déraison*, S. 421.

⁵³⁸ Ebd., S. 420.

völlig darin auf. In Wahrheit ist die klassische Ordnung aber kaum in Gefahr. Die freigesetzten Kräfte der Unvernunft nehmen hier keine kosmische oder apokalyptische Dimensionen an. Ganz im Gegenteil erschöpft sich die freie Bewegung und Omnipräsenz des Neffen allenthalben darin, als verdinglichter Quasi-Besitz und Objekt staunenden Amusements, das dem Betrachter die eigene Vernünftigkeit nur umso gewisser erscheinen lässt, in vornehmen Tischgesellschaften herumgereicht zu werden – „[d]er da ist mein Wahnsinniger“⁵³⁹. Obgleich die Unvernunft die soliden Fundamente der *Cité* also nicht zu erschüttern vermag und der Moment ihrer absoluten Freiheit noch kürzer oder unmöglicher als in der „Konfrontation“ der Renaissance scheint, verdichten sich im Schicksal des Neffen und Foucaults Konterkarierung der hegelschen Lesart all jene Momente, die schliesslich auf eine grundlegende Rekonfiguration der Raumordnung am Ende des 18. Jahrhunderts hinauslaufen. Es ist zunächst eine plötzliche Angst, die sich unter denen breitmacht, die eben noch das burleske Spektakel „ihres Wahnsinnigen“ mit dem überlegenen Vergnügen eines wohlmeinenden Patrons genossen haben. Angst vor einem phantastischen „Kontagion fauligen Übels“⁵⁴⁰, das aus den mit alten imaginären Werten behafteten Gemäuern dieser Internierungsanstalten austritt, die einst die Lepra beherbergt hatten. Die Unvernunft dringt also versehen mit einem „imaginären Index von Krankheit“⁵⁴¹ wieder in den Nahraum des Vertrauten ein, weil letztlich das, was die Klassik eingeschlossen hatte, eben nicht nur eine „abstrakte Unvernunft“ war, sondern auch eine „imaginäre Macht, die man gebannt glaubte“, ein „aussergewöhnlicher Vorrat an Phantastischem, eine eingeschlafene Welt von Monstern, die man in der Nacht von Hieronymus Bosch, der sie einst hatte laut werden lassen, versunken glaubte“⁵⁴². Dieser Ekel vor der Fäulnis der Internierung steht auch symptomatisch für den Überdross, den eine vorrevolutionäre Empfindsamkeit gegenüber dem *ancien régime* entwickelte, das willkürlich unschuldige Bürger zusammen mit diesen Wahnsinnigen einschliesst, welche nun plötzlich als „brutale Wahrheit der Internierung“⁵⁴³, unmenschliche Fratze dieser verfaulten Herrschaftsform und also wieder als eigenständige Gruppe wahrgenommen werden. Mit diesem neuen Blick auf die Internierung und ihre Insassen verknüpfen sich zwei wesentliche Folgen. Zum einen wird nun *erstmal*s in der Geschichte des Wahnsinns der Arzt in die Sphäre der Internierung geholt, und zwar ausschliesslich in der Funktion

⁵³⁹ Ebd., S. 418.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 431.

⁵⁴¹ Ebd., S. 432.

⁵⁴² Ebd., S. 436.

⁵⁴³ Ebd., S. 482.

eines Wächters, der die Bevölkerung vor der sprichwörtlich durch die Mauern dieser Anstalten transpirierenden Gefahr zu schützen hat. Zum anderen – und das ist der eigentliche genealogische Clou dieser letzten Etappe der *Histoire de la folie* – beginnt sich das erwachende republikanische Bewusstsein an der Unvereinbarkeit einer groben und willkürlichen Internierungspraxis mit dem rechtlichen Status des freien Bürgers zu stossen und operiert daher im „Halbdunkel“ beständig an einer Auflösung dieser Spannungen. Schon in einem der ersten Kapitel zur Internierung wies Foucault darauf hin, dass Kant – hierin ganz geistiges Kind der Klassik – die Autorität der Medizin bei der Diagnose der Geistesverwirrung bestritt, während sich am Vorabend der Epoche ein Zacchias noch ganz selbstverständlich auf die in der Tradition des römischen und kanonischen Rechts verbürgte Kompetenz des Arztes zur Bestimmung der Grenzen und Formen des Wahnsinns berufen konnte.⁵⁴⁴ Der Vergleich soll deutlich machen, dass die von den Formalia der Rechtsprechung und medizinischen Diagnostik abgekoppelte, polizeiliche Praxis der Internierung eben nicht als etwas grobschlächtige Umsetzung eines über Jahrhunderte fein ausgearbeiteten juristischen Bewusstseins von der Diminuierung der Rechte und Pflichten des wahnsinnigen Subjekts verstanden werden darf –, [d]as eine und das andere gehören zu zwei verschiedenen Welten“.⁵⁴⁵ Die Internierung zielte als von gesellschaftlichen Empfindlichkeiten abhängige, ordnungsstiftende Geste auf das moralisch auffällige, „unvernünftige“ Individuum, das juristische Bewusstsein hatte unabhängig davon seit jeher seine feinen Begriffsraster zur Analyse der Vertrags- und Schuldfähigkeit der Rechtsperson entwickelt. Erst im politischen Denken der Aufklärung wird diese Disparatheit offenbar zum Problem und beginnen die beiden Perspektiven, ohne dass der Sinn der Internierung prinzipiell infrage gestellt würde, sich in einer „mythischen Einheit des juristisch unfähigen Subjekts und des als Störers der Gruppe erkannten Menschen“ zu verbinden, die – einmal als solide Synthese verfestigt – zum „konkreten Apriori unserer ganzen Psychopathologie mit wissenschaftlicher Präention“ wird.⁵⁴⁶ Die Implikationen dieses Vorgangs reichen aber noch tiefer, denn er offenbart sich im grellen Licht des Genealogen als jene dunkle Geste, die den geteilten Raum der Klassik gewissermassen in die Individuen „hineinfaltete“ und in verhängnisvoller Weise mit ihrem rechtlichen Status zur Norm verknotete. Was im binären Kosmos der Klassik ethisches Problem einer stets möglichen Entscheidung für oder gegen „die Vernunft“ war, wird nun zur Gefahr der

⁵⁴⁴ Ebd., S. 158.

⁵⁴⁵ Ebd., S. 159.

⁵⁴⁶ Ebd., S. 161ff.

selbstverschuldeten Abweichung von einer als Norm und Natur verstandenen Vernunft. War in der Klassik immerhin noch eine, gleichwohl mit *aliénation*, das heisst mit dem Entzug der Freiheit sanktionierte, Überschreitung des Raums der Vernunft möglich, bestimmt sich die Freiheit nun über das „natürliche Wesen“ des Menschen und ihre Entfremdung ironischerweise als essentielles Charakteristikum des Wahnsinns. Ein vollständiger Bruch mit der Vernunft ist in dem Masse unmöglich geworden, wie sich im neu konfigurierten Raum einer völlig immanenten Rückbezüglichkeit von Wahnsinn und Vernunft das Konzept der Unvernunft verflüchtigt. Es sollte einen auch hier nicht zu einseitigen Schlüssen verleiten, wenn Foucault diesen komplexen und anonymen Prozessen wiederum eine makroökonomische Kausaldimension unterlegt und die „Krise der Internierung“ vor allem auf die Hinterfragung ihrer volkswirtschaftlichen Zweckmässigkeit zurückführt. Die Wegsperrung ganzer Bevölkerungsgruppen erscheint in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts je länger, je weniger als sinnvolles Mittel zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, zumal die Internierung in doppeltem Sinne Kapital immobilisiert, indem sie dem Markt potentielle Arbeitskräfte vorenthält und als Stiftungseinrichtung Gelder absorbiert.⁵⁴⁷ Wesentlich ist dabei, dass sich nun die für die klassische Unvernunft konstitutive Liaison mit dem Müssiggang und der Misere löst: „[A]lles, was einst den Wahnsinn einhüllte, zerfällt: der Zirkel des Elends, derjenige der Unvernunft lösen sich der eine wie der andere auf.“⁵⁴⁸ Übrig bleibt nur „das Elend ohne Ausweg und Auskommen, ohne virtuellen Reichtum“ jener „armen Kranken“, zu denen nun auch die Wahnsinnigen gerechnet werden.⁵⁴⁹ Es bleibt dahingestellt, wie weit die neue Aufmerksamkeit gegenüber den Wahnsinnigen nur ihrer mangelnden ökonomischen Verwertbarkeit geschuldet ist, jedenfalls steht der Wahnsinn durch die Liquidierung des Raums der klassischen Unvernunft plötzlich wieder zur Disposition: „[I]n einem völlig restrukturierten Raum muss der Wahnsinn einen Ort finden.“⁵⁵⁰ Nur zu bekannt sind die Passagen, in denen Foucault schildert, wie dem Wahnsinn sein neuer Ort im weitesten

⁵⁴⁷ Ebd., S. 491ff.

⁵⁴⁸ Ebd., S. 505; die Schilderung der Folgen dieses Zerfalls für die Unvernunft spielt mit der Mehrdeutigkeit ihres Begriffs, scheint dabei aber seltsamerweise auch zu suggerieren, dass die „grosse Unvernunft“ in der klassischen Unvernunft gefangen oder entfremdet war und nun gewissermassen zu sich selbst zurückkehrt: „Das Elend wird in die immanenten Probleme der Ökonomie zurückgeholt; die Unvernunft sinkt in die tiefen Figuren der Imagination ein.“

⁵⁴⁹ Ebd., S. 499.

⁵⁵⁰ Ebd., S. 517.

Sinne durch Pinels Geste der „Befreiung“ zugewiesen wird.⁵⁵¹ In Pinels Asyl ist der von den Ketten der Internierung befreite Wahnsinnige dem prüfenden Blick des erst vor kurzem als „Hygiene-Wächter“ in diese Mauern berufenen Arztes ausgeliefert. Er beobachtet die Exzesse der verrückten Imagination als wissenschaftliche und zugleich moralische Autorität aus derselben objektivierenden Distanz und mit jener amüsierten Neugier, die Rameaus Neffen einen Platz an der Tafel seiner wohl situierten Gastgeber garantierte. So verortet und gebannt spricht der Wahnsinn eine neue Sprache, die nicht mehr die des Deliriums ist, denn – wie schon am Ende des letzten Kapitels zur Klassik vorweggenommen wird – „[...] was zur Unvernunft gehört, zur Transzendenz ihres Diskurses, wird in der Psychologie nivelliert werden“.⁵⁵² Obschon oder gerade weil der Wahnsinn nun wieder für sich selbst – und nur für sich selbst – spricht, reisst alle Kommunikation zwischen Vernunft und (klassischer) Unvernunft ab – „das Schweigen ist absolut“⁵⁵³. Seine Äusserungen verweisen nicht mehr auf einen abstrakten Verlust der Vernunft, sondern bedeuten nur noch die innere Distanz des Menschen zu sich selbst oder seinen Sturz in die eigene tiefste Wahrheit und erlauben dem Subjekt so jenen „objektiven Zugriff auf sich selbst“⁵⁵⁴, welcher seit Beginn des 19. Jahrhunderts als Paradigma die Humanwissenschaften ebenso wie die philosophischen Reflexion und die Vorstellungskraft der Dichter formt. Die tragische, wahnsinnige Freiheit der Imagination – schon in der Klassik an die verdunkelten Sprache einer Vernunft gefesselt – ist nun vollständig in einen „anthropologischen Zirkel“ eingesperrt, wo sie mit jeder ihrer Regungen nur noch *ex negativo* – als *Geisteskrankheit* – die positiven Wahrheiten des *homo natura* konturiert oder dem Philosophen einen „Widerspruch in der Vernunft, die noch existiert“⁵⁵⁵ anzeigt. Sie ist aus diesem Grund Bedingung der Möglichkeit dieses neuen *homo psychologicus*, der letztlich als Produkt einer Internalisierung der klassischen Raumteilung zwischen Vernunft und Unvernunft, als Effekt einer zur „Natur“ verknoteten Ethik gesehen werden muss. Eine der ironischen Pointen dieses letzten Teils besteht darin, dass sich Pinel mit seiner humanen „Befreiungsgeste“ eben genau in diese Bewegung der Verinnerlichung und

⁵⁵¹ Ebd., S. 567ff.; Foucaults Demontage von Pinels „Mythos“ wurde wiederholt als übertriebener Ikonoklasmus kritisiert, da sie sich gegen ein ebenso überhöhtes wie überholtes Bild dieser historischen Figur richtet (Swain, *Le sujet de la folie*, S. 78) und Pinel – ähnlich wie Tuke – offenbar nicht für den behaupteten epistemologischen Bruch im therapeutischen Umgang mit dem Wahnsinn steht (Porter, *Foucault's Great Confinement*, S. 121f.).

⁵⁵² Foucault, *Folie et déraison*, S. 411.

⁵⁵³ Ebd., S. 597.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 555.

⁵⁵⁵ Ebd., S. 623; es handelt sich hierbei um ein Zitat aus Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (§ 408); Hegel beruft sich in diesem Paragraphen bekanntlich explizit auf Pinel.

Normierung einschreibt und mit seinem Asyl, in dem der bürgerliche *bon usage de la liberté* unter dem Blick einer autoritären Arzt- und Vaterfigur eingeübt wird, im Grunde jenen Traum von einer *cité morale* wahr werden lässt, den die eben durch eine glorreiche Revolution beendete klassische Epoche so lange geträumt hatte. An diesen Punkt knüpft bekanntlich auch Foucaults letzte kritische Volte gegen die Psychoanalyse an, denn er wirft Freud vor, alle Machtstrukturen des Asyls nur noch stärker in einer mit thaumaturgischen Kräften ausgestatteten Arztfigur gebündelt zu haben: „[E]r [...] hat die M chte umgruppiert, sie aufs Maximum gespannt, indem er sie in den Händen des Arztes verknüpfte.“⁵⁵⁶ Zwar hat Freud den objektivierenden Blick des psychologischen Positivismus auf den Wahnsinn dort durchbrochen, wo er wieder auf dessen vielschichtige Sprache hört und so in eine Art Dialog mit der Unvernunft tritt; weil dieser „Dialog“ jedoch ganz und gar von den soliden Asymmetrien der übernommenen Machtstrukturen geprägt bleibt, ist für Foucault klar, „[...] dass die Psychoanalyse die Stimmen [voix] der Unvernunft nicht hören kann und können wird [...][,] sie bleibt der souveränen Arbeit der Unvernunft fremd.“⁵⁵⁷ Mit der Rückführung dieser für den psychoanalytischen Dialog unabdingbaren „thaumaturgischen Kräfte“ des Arztes auf die vergessenen Voraussetzungen einer Anstaltspraxis, die selbst nur mikrokosmisches Spiegelbild der postrevolution ren Gesellschaftsordnung war, erarbeitet sich Foucault eine Genealogie der Übertragung, das heisst jener Dynamik der „Besitzergreifung eines sichtbaren Diskurses durch einen maskierten Diskurs“⁵⁵⁸, deren Funktion Lacan einzig und allein auf der Ebene des Symbolischen verstanden wissen wollte, da sich nur von dort her alle ihre Manifestationen – „bis in die Domäne des Imaginären hinein“⁵⁵⁹ – verstehen liessen. Was Foucault dem freudschen Unternehmen als (Wieder-)Entdeckung eines die vollständige Objektivierung oder Dialektisierung unterlaufenden beziehungsweise den „anthropologischen Zirkel“  berschreitenden Sprechens der (klassischen) Unvernunft positiv anrechnete, scheint sich bei Lacan wieder zu nivellieren, wenn dieser die Position des Analytikers mit der eines „reinen Dialektikers [, der weiss], dass alles, was wirklich ist, vernünftig ist (und umgekehrt) [...]“⁵⁶⁰ vergleicht, dessen Rolle sich idealerweise auf ein „positives Nicht-Agieren angesichts der Orthodramatisierung der Subjektivität des

⁵⁵⁶ Ebd., S. 612.

⁵⁵⁷ Ebd.

⁵⁵⁸ Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, S. 271.

⁵⁵⁹ Foucault, *Folie et déraison*, S. 271.

⁵⁶⁰ Lacan, *Intervention sur le transfert*, S. 226.

Patienten“⁵⁶¹, also auf ein schulmeisterliches Schweigen angesichts der unvermeidbaren dialektischen Spirale der Wiedereingliederung des Subjekts in die symbolische Ordnung beschränkt.⁵⁶² Die abgründige Freiheit einer völlig entfesselten Imagination, einer tragischen Auflösung des Selbst und lustvollen Verschmelzung mit der Welt, die im Wahnsinn von Rameaus Neffen ein letztes Mal zum Vorschein kam und in dieser Gestalt gleichwohl bereits ihr künftiges Schicksal besiegelt sah, findet sich nun in den unüberschreitbar zirkulären Raum einer zugleich subjektiven und objektivierbaren Innerlichkeit eingesperrt.⁵⁶³ Nachdem die vorangegangene Epoche diese Freiheit schon zum „Schweigen“ brachte, indem sie ihr eine Sprache „verlieh“, gerät sie nun durch eine „Befreiung“ in diese neue und vollständigere Gefangenschaft, aus der sie auch die Psychoanalyse nicht völlig – oder vielleicht nicht einmal ansatzweise – befreien kann. Ihr Schweigen ist jetzt gewissermassen ein doppeltes.

Der hier sehr verkürzt wiedergegebene letzte Abschnitt der *Histoire de la folie*, welcher im Wesentlichen auf eine Historisierung der – bis heute währenden – „Einsperrung“ des Wahnsinns im Konzept der Geisteskrankheit oder der Entfremdung (*aliénation*) hinausläuft, fügt sich wiederum gut in das *template* der Anthropologie-Vorlesung. Genauer noch deckt er sich inhaltlich in weiten Teilen mit dem, was dort als nachkantische oder „hegelsche Anthropologie“⁵⁶⁴ abgehandelt wird, und zwar indem er – wie schon der Abschnitt zum klassischen Zeitalter – aus „dunkler“, komplementärer Perspektive eine Genealogie dieses neuen epochalen Raums einer unüberschreitbaren Rückbezüglichkeit und zirkulären Immanenz, einer unausweichlich scheinenden Gefangenschaft in einer zur

⁵⁶¹ Ebd.

⁵⁶² Überhaupt ist festzustellen, dass die Praktik der Einschliessung für Foucault „[...] generelles Wesensmerkmal der Bezugnahme des [totalisierenden] Hegelschen Diskurses auf die nicht-diskursiven Bereiche des Realen“ ist (Pillen, Referenzautoren: G.W.F. Hegel und Karl Marx, S. 171); schon eine frühere Studie zu Foucaults Hegelrezeption sieht in der *Histoire de la folie* den zentralen hegelschen Topos einer dialektischen Selbstvergewisserung oder „Rückkehr“ des Subjekts zu sich selbst als Unterwerfung einer „wahnsinnigen“, sinnlichen oder imaginativen Unvernunft durch die Sprache der Vernunft kritisiert (Künzel, Foucault liest Hegel, S. 97); dies wird weiter in Bezug auf eine Passage aus der *Jenenser Realphilosophie* untermauert, wo der Geist als „[...] bloss anschauende Intelligenz bestimmt [wird], d. h. als Verhältnis zur Welt, dessen ordnungslose Unmittelbarkeit bedingt durch ein fehlendes Bezugszentrum, wie es das Selbstbewusstsein repräsentiert, eine strukturelle Verwandtschaft mit der ‚sinnlichen Gewissheit‘ zu Beginn der ‚Phänomenologie‘ erkennen lässt“ (ebd., S. 95), was wiederum Hegels „Furcht vor einer übermächtigen, weil nicht begriffenen, unsprachlichen Bilderwelt“ belegen soll (ebd.).

⁵⁶³ Dieser Vorgang wird von Arianna Sforzini treffend auf den Punkt gebracht: „Die moderne Vernunft seit der Aufklärung setzt alle Mittel ein, über die sie verfügt, um die imaginäre Gewalt der Unvernunft zu neutralisieren, indem sie sie auf einen Wahnsinn reduziert, der nur ein Doppel von einem selbst ist“ (Sforzini, *La présence du théâtre dans Histoire de la folie*, S. 69).

⁵⁶⁴ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l’anthropologie*, S. 29ff.

Natur und Norm erhobenen Freiheit und Moral entwickelt. Deutliche Anklänge an die Themen der Anthropologie-Vorlesung werden ausserdem in den Passagen vernehmbar, die den historischen Bedeutungswandel von Therapiemethoden der klassischen Medizin schildern. Mit verschiedenen Beispielen zeigt Foucault, dass die ausserhalb der Internierung entstandenen Techniken zur Behandlung der Symptome des Wahns nicht so sehr auf „die Seele“ zielten als vielmehr auf den delirösen Wahnsinn als „[...] unregelmässige Erregung der Geister, chaotische Bewegung der Fibern und Vorstellungen“, um durch die „Wiederherstellung einer Bewegung, die sich der weisen Mobilität der äusseren Welt unterordnet“ eine Heilung herbeizuführen.⁵⁶⁵ Ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erlangen diese Techniken allmählich einen anderen Sinn (beziehungsweise „blieben [sie] länger bestehen als ihr Sinn“) – wie Foucault anhand der Rotiermaschine verdeutlicht –, denn „[d]ie Bewegung hat nicht mehr zum Ziel, den Kranken der Wahrheit der äusseren Welt zurückzugeben, sondern, bloss eine Serie innerer Effekte zu erzeugen [...] nicht mehr an der Präsenz des Wahren ist die Kur ausgerichtet, sondern an einer Norm des Funktionierens“.⁵⁶⁶ Bald mutieren die überkommenen Techniken, Geräte und Methoden vollends zu blossen Drohmitteln einer vor allem an den Wirkungen von Strafe und Belohnung orientierten „rein psychologischen Medizin“, die sich in der Öffnung jenes „rein moralischen Raums“ entfaltet, in dem alle „Bewegungen“ nur noch um die „psychologische Innerlichkeit, wo der moderne Mensch seine Tiefe und seine Wahrheit sucht“ kreisen.⁵⁶⁷ Die „nietzscheanische Anthropologie“ der Anthropologie-Vorlesung kommt demgegenüber in der Figur von Rameaus Neffen und den Exzessen seines Wahnsinns zum Tragen, der als „echte“, dionysische Freiheit die durch doppelte Ein- und Aussperrung geformte „Freiheit“ des modernen Menschen konterkariert. Was als „grosse Unvernunft“ das erste Kapitel des Buchs prägt und sich als Manifestation jener in der Vorlesungsmitschrift skizzierten tragisch-dionysischen Wahrheit lesen lässt, welche wiederum im Entwurf einer „suizidären Freiheit“ der Traumimagination ihre Wurzeln hat, scheint also zu Beginn der letzten Etappe der Geschichte des Wahnsinns, in der die abendländische Kultur den *homo psychologicus* „entdeckt“, ein letztes Mal kurz auf. Im Vergleich zu seiner früheren Kritik der Psychologie, wo er deren epistemischen Status durch den Nachweis der unabschliessbaren Dialektik, mit der sich ihr die eigenen Ergebnisse und Voraussetzungen als Forschungsgegenstände entbergen, oder vom

⁵⁶⁵ Foucault, *Folie et déraison*, S. 386.

⁵⁶⁶ Ebd., S. 389f.

⁵⁶⁷ Ebd., S. 395f.

Standpunkt einer marxistischen Polemik gegen die Verkennung des *homme réel* und seiner Existenzbedingungen bestritt, gewinnt Foucaults Kritik hier im doppelten Sinn eine neue Tiefe. Einerseits löst eine genealogische Untersuchung diskontinuierlicher, aus dem diachronen Modell der Anthropologie-Vorlesung übernommener „Zeit-Räume“ die Vorstellung einer sich nach dialektischen Notwendigkeiten entfaltenden, kontinuierlichen Geschichte ab, andererseits scheint mit der untergründig präsenten, tragisch-dionysischen „Gegen-Anthropologie“ doch eine Art ahistorischer Referent in Gestalt eines gleichsam verdüsterten, anarchischen *homme réel* verfügbar. Implizit und teilweise auch explizit bildet dieser den Massstab, an dem sich die „Wahrheiten“ der positivistischen Psychologie, aber auch der Psychoanalyse jenseits ihrer genealogischen Destruktion messen lassen müssen. Foucaults Geschichte des Wahnsinns scheint also aus der Perspektive einer „Freiheit“ oder „Subjektivität“ geschrieben, die in Gesellschaft und Geschichte keinen Ort findet und die Foucault eigentlich schon in der *Introduction* als sich nur in der tiefe der Nacht und im Traum oder schliesslich im Selbstmord erfüllende Freiheit der Imagination beschwor. Dort noch gleichsam Sinnbild der Ohnmacht und Verweigerung – Ohnmacht gegenüber den herrschenden Verhältnissen und Verweigerung gegenüber den herrschenden politischen und philosophischen Diskursen, aber als Apologie des Imaginären auch Verweigerung gegenüber dem psychoanalytischen Konzept des Subjekts beziehungsweise gegenüber der lacanschen Unterwerfung des Subjekts unter die Heteronomie des Symbolischen – scheint diese unmögliche Freiheit oder „Subjektivität“ nun den archimedischen Punkt zu bilden, von dem aus die abendländische Wissensgeschichte mit genealogischem Schwung aus den Angeln gehoben werden soll. Dass sich die Argumentation von *Histoire de la folie* aber nicht in einer „bloss“ philosophischen Subversivität erschöpft, sondern ihre historischen Analysen immer auch ganz direkte Bezüge zur gesellschaftspolitischen Aktualität aufweisen, sollten die einschlägigen Zitate aus der damals akuten öffentlichen Diskussion über die Rolle der Psychiatrie in der Gesellschaft gezeigt haben.⁵⁶⁸ Jedenfalls ist noch deutlicher geworden, dass und wie sich

⁵⁶⁸ Das gibt Foucaults knapper Bemerkung in einem Interview von 1970 („Als ich *Histoire de la folie* schrieb, wollte ich eine Art Sozialkritik machen, und ich könnte nicht sagen, ob es mir gelungen ist oder ob ich gescheitert bin“; Foucault, *Folie, littérature, société*, S. 115) einen konkreteren Sinn und erklärt auch besser die später eingestandene Enttäuschung über das Ausbleiben der politischen Wirkung oder „Detonation“ (Droit, Michel Foucault, *entretiens*, S. 100). Nicht ganz ehrlich wirkt angesichts der Tatsache, dass prominente Psychiater die gegenwärtigen Zustände in den psychiatrischen Anstalten Frankreichs explizit mit der Internierung im 17. und 18. Jahrhundert verglichen und weitere einschlägige Parallelen zu vergangenen Epochen gezogen hatten, Foucaults spätere Behauptung, dass es sich bei *Histoire de la folie* schon ganz einfach deshalb nicht um einen „[...] Angriff auf die Psychiatrie handelte [...], weil es bei den

Foucaults *thèse* als Befreiungsschlag oder als philosophisches und politisches Plädoyer für einen Modus des Daseins präsentiert, dem in der Sprache der „abendländischen Vernunft“ – oder vielleicht in der Sprache überhaupt – jede Ausdrucksmöglichkeit verwehrt ist. Und da sich dieses Plädoyer auch gegen die in der Nachkriegszeit auf verschiedenen Feldern dominierende hegelmарxistische Tradition richtet, war es für einige Interpreten naheliegend, Foucaults *maître livre* in direktem Bezug zum Gründungstext dieser Tradition zu lesen. Knüpft Foucault mit seiner Geschichte des Wahnsinns aber tatsächlich „nur“ an Hyppolites Hegel-Lektüre an, indem er dessen Verteidigung der tragischen Verlierergestalten oder der „Kehrseite der Geschichte“⁵⁶⁹ gegen die Geschichte der siegreichen Vernunft zu einer regelrechten Umkehr letzterer fortschreibt und die *déraison* als „eine Art schwarze Zwillingsschwester der Hegelschen Vernunft“⁵⁷⁰ konzipiert, die sich mit ironischer Spiegelbildlichkeit in verschiedene historische Formen von Wahnsinn entäussert, um schliesslich über die Gestalt von Rameaus Neffen „[...] definitiv aus der Entfremdung zurück[zu]kehren“⁵⁷¹? Ist *Histoire de la folie* mithin eine „Phänomenologie des kranken Geistes“⁵⁷²? Ein genauer Blick auf Foucaults denkerischen Vorlauf zu seiner *grande thèse* wirft Zweifel an dieser Behauptung auf. Denn erstens – und das sollte vor allem die Vorlesungsmitschrift gezeigt haben – ist Nietzsche wohl nicht bloss „[...] eine Art Stichwortgeber für das Tragische und [...] Emblem der Unvernunft“⁵⁷³, dessen Einfluss auf Foucaults Geschichte des Wahnsinns „[...] im Allgemeinen bei weitem überschätzt“⁵⁷⁴ wird. Und zweitens hat sich Foucaults Denken seit der *Introduction* vor allem entlang einer – methodisch vielleicht noch unausgereiften – „Meditation“ primordialer Raumordnungen entwickelt, die sich in der Anthropologie-Vorlesung mit einer diskontinuierlichen „Ideengeschichte“ verband und so gleichsam das „Gerüst“ oder den elementaren Aufbau der *Histoire de la folie* vorbereitete. Diese ergänzt wiederum die diachrone Dimension um eine genealogische Analyse jener Machtgesten, die den jeweiligen „epochalen Raum“ konstituieren und ordnen. Bisweilen scheint es gar, Foucaults Analysen liefen auf eine

Ereignissen endet, die im frühen neunzehnten Jahrhundert liegen“ (Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 30).

⁵⁶⁹ Hyppolite, *Aliénation et objectivation*, S. 143.

⁵⁷⁰ Pillen, *Hegel in Frankreich*, S. 22.

⁵⁷¹ Ebd., S. 283.

⁵⁷² Gutting, *Foucault and the History of Madness*, S. 66.

⁵⁷³ Ebd., S. 23.

⁵⁷⁴ Ebd.

absolute Vorrangigkeit räumlicher Ordnung vor Zeit und Sprache hinaus.⁵⁷⁵ Unabhängig davon ist jedenfalls festzustellen, dass Foucaults Betonung des Räumlichen in *Histoire de la folie* der Zeit einen zerstreuten, „dionysischen“ Charakter verleiht,⁵⁷⁶ der sie in Gegensatz zur Zeit der Entfremdung und der Rückkehr ins An-und-für-sich bringt.⁵⁷⁷ Es muss aber auch eingeräumt werden, dass das nie ganz klare Verhältnis zwischen „grosser Unvernunft“ und „klassischer Unvernunft“ an einigen Stellen im letzten Teil plötzlich so dargestellt wird, als sei erstere in letzterer konserviert worden und trete nach einer längeren Latenzzeit wieder hervor, was berechtigterweise der Vorstellung Vorschub leistet, *Histoire de la folie* funktioniere nach dem kontinuierlichen „Modell ,Verdrängung und Wiederkehr des Verdrängten“⁵⁷⁸. Eine ähnliche Linie der Kontinuität lässt sich durch das Buch ziehen, indem man es – was angesichts der Schilderung einer zunehmenden Vermachtung und Einsperrung des Wahnsinns auch nicht abwegig scheint – als „Verfallsgeschichte“⁵⁷⁹, „fortlaufende Geschichte [...] eines Vergessens des Wahnsinns“⁵⁸⁰ oder als „Suche nach einer verschütteten tragischen Erfahrung“⁵⁸¹ liest. Das die Neigung des Buches in dieser Lesart bestimmende „Gewicht der Ursprünge“⁵⁸² beziehungsweise die Ausrichtung auf jene unaussprechliche, ursprüngliche Erfahrung der „grossen Unvernunft“ bringt zudem die Schwierigkeit mit sich, dass dieses Vorhaben unweigerlich auf die Suche nach einem prädiskursiven Referenten oder – in ironischer Parallele zu Husserl – nach einer präprädikativen Erfahrung des „reinen Un-Sinns“ hinausläuft.⁵⁸³ Foucault hat diese Problematik in der *Archéologie du savoir* selbstkritisch benannt und sich diesbezüglich von *Histoire de la folie* distanziert.⁵⁸⁴ Nun lässt sich aber schon im letzten Teil des Buches und besonders im Schlusskapitel eine ebenso subtile wie bedeutsame Distanznahme oder

⁵⁷⁵ Auch wenn man nicht so weit gehen will, bleiben doch angesichts der unübersehbaren Präsenz der Raumthematik die Argumente von François Boullant unverständlich, für den der Raum bei Foucault überhaupt erst in *Überwachen und Strafen* eine theoretische Rolle spielt (Boullant, Michel Foucault et les prisons, S. 59).

⁵⁷⁶ Flynn, Foucault's Mapping of History, S. 43.

⁵⁷⁷ Ulrich Johannes Schneider weist auf den in diesem Zusammenhang wichtigen Umstand hin, dass in der deutschen Übersetzung die zahlreichen und schillernden Begriffe, die das französische Original zur Bezeichnung der manifesten historischen Wahnsinnsphänomene verwendet (*fou, insensé, aliéné*), durch die einheitliche Verwendung des Ausdrucks „Wahnsinn“ verloren gehen und so eine Schwere und Eindeutigkeit des Phänomens vermittelt werden (Schneider, Ulrich Johannes: Michel Foucault, Darmstadt 2004, S. 33f.), die eine „hegelianisierende“ Lektüre plausibler macht.

⁵⁷⁸ Roedig, Foucault und Sartre, S. 127.

⁵⁷⁹ Visker/Leilich, Michel Foucault: Genealogie als Kritik, S. 27.

⁵⁸⁰ Gros, Foucault et la folie, S. 35.

⁵⁸¹ Marti, Michel Foucault, S. 69.

⁵⁸² Macherey, De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault, S. 766.

⁵⁸³ Caputo, On Not Knowing Who We Are, S. 243.

⁵⁸⁴ Foucault, L'archéologie du savoir, S. 26f. und 64.

Verschiebung feststellen. Dort, wo Foucault nochmals das Verhängnis des „anthropologischen Zirkels“ anprangert, der den Menschen im Wahnsinn notwendigerweise nur auf seine eigene, tiefste „Wahrheit“ zurückführt, konfrontiert er diese Dialektik eines nurmehr das Subjektive objektivierenden Wahnsinns mit der „binären Struktur der klassischen Unvernunft“.⁵⁸⁵ Zunächst scheint damit nur ein historischer Vergleich mit der unmittelbar vorangehenden und in ihrer „Raumordnung“ nicht weniger kontingenten Epoche beabsichtigt, eine Kontrastierung des in einer „anthropologischen Sprache [langage]“⁵⁸⁶ gefangenen Wahnsinns mit der „Transzendenz des Deliriums“. Dabei fällt jedoch auf, dass die ursprüngliche Referenz der „grossen Unvernunft“, also jener in der Renaissance frei gewordenen, nur über das Imaginäre zugänglichen, aber auch damals schon grösstenteils in das „Universum des Diskurses“⁵⁸⁷ des kritischen Bewusstseins eingeholten, tragisch-dionysischen Grunderfahrung, hier kaum mehr eine Rolle spielt. Zwar spricht Foucault vom Verstummen einer tragischen Unvernunft im Geschwätz einer nur die Sprache der (Selbst-)Entfremdung sprechenden Psychologie und zugleich in einer etwas verwirrenden Verdoppelung der Metaphorik des Schweigens davon, dass der Wahnsinn „[...] jenseits des langen klassischen Schweigens [...]“ seine Sprache wiedergefunden habe, die sich jedoch von den „alten tragisch Diskursen [sic!] der Renaissance“ grundlegend unterscheide.⁵⁸⁸ Die um das wieder aufgegriffene Problem der „Abwesenheit des Werks“ kreisende Argumentation des Schlusskapitels scheint jedoch die epochale Raumordnung der Klassik und das entsprechende Konzept der Unvernunft fraglos vorauszusetzen, zumal sie beides nicht mehr auf seine historische Konstitution hin durchleuchtet und als quasi selbst nicht mehr überschreitbare Überschreitung des anthropologischen Zirkels ins Spiel bringt. Das wird deutlich an den Beispielen de Sades, Artauds, Nietzsches und weiterer „Propheten des Wahnsinns“, die Foucault hier Zeugnis dafür ablegen lässt, dass der Wahnsinn nur noch „absoluter Bruch mit dem Werk“ sein kann, während Wahnsinn und Werk in der klassischen Erfahrung im Verhältnis einer wechselseitigen „Leugnung“ standen, da einerseits der Wahnsinn beziehungsweise sein

⁵⁸⁵ Foucault, *Folie et déraison*, S. 625.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 617.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 34.

⁵⁸⁸ Ebd., S. 619f.; an dieser Stelle erwähnt zudem eine (nicht in die deutsche Übersetzung übernommene) Fussnote den „Rausch des Mittags“, der nun als poetische Leistung definiert wird – als gelungene Verbindung der lyrischen (hier mit einem Bezug auf den Gedanken der Ewigen Wiederkehr) mit der tragischen Ausdrucksform in der Metaphorik des Mittags: „Das Flimmern des Mittags verspricht dem tragischen Menschen die lyrische Rückkehr der Welt. Die zwei Erfahrungen kreuzen sich in einer poetischen Sprache, wo sich die zwei fundamentalen Äusserungen des Wahnsinns treffen.“

Delirium das Werk infrage stellte („[D]er Wahnsinn leugnete das Werk, reduzierte es ironisch, machte aus seiner imaginären Landschaft eine pathologische Welt der Phantasmen; diese Sprache [langage], die Delirium war, war keineswegs Werk“), andererseits die Sprache des Deliriums selbst den Charakter eines sinnvollen Werks annehmen konnte („[D]as Delirium riss sich von seiner mageren Wahrheit als Wahnsinn los, wenn es als Werk bestätigt wurde“).⁵⁸⁹ War demnach in der Klassik die Überschreitung des Sprechens durch ein anderes Sprechen – und sei es im Fall des Wahnsinns durch den Sturz in ein implizites, durch Verblendung verborgenes Sprechen – prinzipiell möglich, so kann der „moderne Wahnsinn“ die Welt des Sinns *in extremis* nur noch auf eine absolute Leere hin überschreiten. Foucault sieht diese Leere bei Goya versinnbildlicht, der die monströsen Figuren des Wahnsinns im Unterschied zu Bosch und Brueghel („Bei Bosch oder Brueghel entstehen diese Formen aus der Welt selbst“⁵⁹⁰) aus einem grundlosen, schwarzen Nichts heraus entstehen lässt. Wenn also von einer hinter den anthropologischen Zirkel der Moderne zurückweichenden „Bewegung, die [...] das Geheimnis des Nichts und der Unvernunft wiederentdeckt“⁵⁹¹, bei de Sade und Goya die Rede ist, die der (klassischen) Unvernunft offensichtlich Kräfte verleiht, mit der sie ihre rein negativ-abstrakte Bestimmung als dunkler Widerpart der Vernunft übersteigt („Das Nicht-Sein, das sie [Unvernunft] war, wird Vernichtungskraft“⁵⁹²), wähnt man die vertrackte Doppeldeutigkeit der Unvernunft erneut präsent und zugleich nach dem Modell der Konservierung der „grossen Unvernunft“ in der klassischen Unvernunft – genauer: nach der Logik einer Wiederbelebung jenes „aussergewöhnlichen Vorrats an Phantastischem“ – aufgelöst. De Sades Verdienst ist aber vor allem seine geduldige Sprache (*langage*), mit der er die „letzten Worte [mots] der Unvernunft“⁵⁹³ zusammenträgt. Und selbst Goyas *imagerie* des modernen Wahnsinns steht nur scheinbar in Kontinuität zu jenen apokalyptischen Visionen der von den Kräften des tragisch-dionysischen Imaginären ergriffenen Renaissance-Maler; denn die Argumentation rekuriert sogleich und ausdrücklich auf die klassische Erfahrung des Wahnsinns: „[V]ermittelt dieser der Erfahrung, die ihm zeitgenössisch ist, so fremde Wahnsinn nicht für jene, die fähig sind es zu empfangen, – Nietzsche und Artaud – diese kaum hörbaren Worte [paroles] der klassischen Unvernunft, wo es um das Nichts und die Nacht ging,

⁵⁸⁹ Ebd., S. 641f.

⁵⁹⁰ Ebd., S. 635.

⁵⁹¹ Ebd., S. 637.

⁵⁹² Ebd., S. 640.

⁵⁹³ Ebd., S. 437.

indem er sie aber bis zum Schrei und zur Raserei verstärkt?“⁵⁹⁴ Ausgangspunkt und Element aller subversiven, bis zum verzweiferten Schrei gesteigerten Akte der Überschreitung durch eine Befreiung der Unvernunft ist nun plötzlich dieses „Murmeln des Impliziten“⁵⁹⁵ der klassischen Unvernunft. Was im zweiten Teil des Buchs unter dem Begriff des Deliriums als voraussetzungsreiche historische Figur des Wahnsinns vorgeführt wurde, die sich auch wie eine genealogische Hintertreibung lacanscher Grundtheoreme las, gerinnt nun stillschweigend zu einer Opazität, die den Blick auf jene im Rameaus Neffen zum letzten Mal durchschimmernde Freiheit eines „grossen Sonnenwahnsinns“ verstellt. Die das ganze Buch durchziehende Spannung zwischen den beiden Konzepten der Unvernunft scheint auf diesen letzten Seiten zu kulminieren, wenn nicht gar in eine Auflösung nach einer Seite hin umzuschlagen. Das wirkt sich zwangsläufig auf die mit beiden Konzepten eng verknüpfte Beurteilung der Psychoanalyse aus, welcher zuvor vorgehalten wurde, die Stimmen (*voix*) der Unvernunft wegen der in der Person des Analytikers gebündelten Machtstrukturen nicht zu hören. Da durch die Verschiebung im letzten Kapitel noch strittiger wird, was mit dieser „Unvernunft“ und ihren unerhörten „Stimmen“ genau gemeint ist, verstärkt sich rückwirkend auch die Ambivalenz der Position, die Freuds Entdeckung und vor allem Lacans philosophische Vertiefung in der Geschichte des Wahnsinns einnehmen. Zudem scheint sich diese Verschiebung zwischen den beiden Bedeutungen von „Unvernunft“ mit einer anderen Verschiebung zu überkreuzen, die sich an Foucaults bisherigen Ansichten zum „befreienden“ beziehungsweise „einsperrenden“ Charakter des psychoanalytischen Subjektmodells ablesen lässt. Der Text der *Introduction* verteidigte die Freiheit der Imagination in Anlehnung an Binswangers Polemik gegen den vermeintlichen freudschen Naturalismus und kritisierte mit der Reduktion des manifesten Traum inhalts auf eine unbewusste Triebdynamik mehr oder weniger direkt auch Lacans Unterwerfung des Imaginären unter das Symbolische. Unter dem Aspekt der Heteronomie wurde hier ein als Reservoir verdrängter Triebe verstandenes Unbewusstes nicht grundsätzlich von einem durch sprachliche Strukturen bedingten Unbewussten unterschieden. In Lagranges Mitschrift fand Freud im Gefolge des Evolutionismus kurz an Nietzsches Seite Erwähnung, wobei die prinzipielle Differenz zwischen beiden Denkern an der Bestimmung des Tiers als Sinnbild untergründiger Triebdetermination beziehungsweise als Chiffre für

⁵⁹⁴ Ebd., S. 636.

⁵⁹⁵ Ebd., S. 634.

eine radikale Freiheit festgemacht wurde. Nietzsches Auffassung von Animalität deckt sich schliesslich mit dem „Tierischen“ in der klassischen Erfahrung des Wahnsinns, das keinesfalls ein „Gleiten zu einem Determinismus hin“⁵⁹⁶, sondern die Öffnung auf einen zur dunklen „Wahrheit“ des Deliriums komplementären „bedrohlichen Raum absoluter Freiheit“⁵⁹⁷ anzeigte und das sich erst in dem Moment, als die Philosophie zur Anthropologie wurde, zum natürlichen Triebwesen des Menschen wandelte.⁵⁹⁸ Auf einer schwer definierbaren Ebene scheinen sich also die Synthesen mittels eines Zwischenschritts verschoben zu haben. Denn einst verband sich das Anliegen einer Anthropologie der Imagination mit der Befreiung von jeglicher heteronomen Bestimmung durch ein – je nach theoretischer Elaboration als zensierte Animalität oder als „Spaltung des symbolischen Systems“⁵⁹⁹ gedachtes – Unbewusstes. Nun, am Schluss der *Histoire de la folie*, steht die Verbindung einer den Menschen gleichsam entfesselnden Tiernatur mit der Überschreitung des *ordre de la raison* in der unvernünftigen Sprache des Deliriums geradezu für die Möglichkeit einer Befreiung aus den Fängen des anthropologischen Denkens. Es hat sich offenbar eine stille Abkehr vom ursprünglichen Ziel einer Befreiung der Imagination – das hier zunächst im Sinne eines Nachweises der Historizität und Kontingenz ihrer „Gefangenschaft“ verfolgt wurde –, beziehungsweise eine Substitution der Transgression des Imaginären durch die Transzendenz des Deliriums vollzogen. Dementsprechend verweist der Wahnsinn nicht mehr auf den reinen Un-Sinn einer „grossen Unvernunft“, sondern ist – hierin fast der lacanschen Definition entsprechend – ein ganz im „Register des Sinns“⁶⁰⁰ und der Sprache gelebtes Phänomen.

Foucault sagte 1983 in einem Interview über *Histoire de la folie*: „[D]ieses Buch ist weder freudianisch, noch strukturalistisch, noch marxistisch.“⁶⁰¹ Was den letzten Punkt betrifft, so wurde immerhin augenfällig, dass das Buch nicht so unmarxistisch ist, dass seine Argumentationsstrukturen nicht wenigstens teilweise auf eine Logik von Basis und Überbau heruntergebrochen werden könnten und es sich nicht in gewisser Weise als originelle Fortsetzung der marxistischen Kritik an Psychologie und Psychoanalyse in

⁵⁹⁶ Ebd., S. 195.

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ „Von dem Moment an [...], wo der Mensch sich in einer natürlichen Fülle hat erkennen wollen, hat das Tier seine Macht der Negativität verloren, um zwischen dem Determinismus der Natur und der Vernunft des Menschen die positive Form einer Evolution zu konstituieren“ (ebd., S. 189).

⁵⁹⁹ Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, S. 220.

⁶⁰⁰ Lacan, *Propos sur la causalité psychique*, S. 166.

⁶⁰¹ Foucault, *Structuralisme et poststructuralisme*, S. 436.

Maladie mentale lesen liesse.⁶⁰² Eine „strukturalistische Studie“ ist *Histoire de la folie* insofern nicht, als es anonyme Strukturen weder in Orientierung am linguistischen Paradigma noch auf ihre zeitlose Gültigkeit hin untersucht, sondern seine Analysen vielmehr im Anschluss an eine „Meditation“ der fundamentalen – Erfahrung, Sprechen und Handeln durchdringenden – Ordnungen des Raums entwickelt. Kurz nach der Publikation verkündete Foucault, dass sich der „strukturalistische“ Ansatz seiner *thèse* vor allem Dumézils Mythenforschungen und besonders dessen Begriff der „Ideologie“⁶⁰³ als eines alle Bereiche einer Gesellschaft oder religiösen Gemeinschaft strukturierenden *patterns* verdanke,⁶⁰⁴ was im Hinblick auf nicht genauer definierte „strukturierte Erfahrungsformen“⁶⁰⁵ und ihre Eigenschaft, durchgängig alle Aspekte des Umgangs einer Epoche mit dem Wahnsinn zu prägen, gewiss Sinn ergibt. Einleuchtender scheint in diesem Zusammenhang Foucaults spätere Aussage, es sei ihm in *Histoire de la folie* nicht um die formalen Bedingungen des Erscheinens von Sinn, sondern um die Bedingungen des Verschwindens einer „unmittelbaren Bedeutung“ durch ihre Vereinnahmung in einem „rationalen Wissen“ gegangen, weshalb das Buch auch nicht dem Strukturalismus im eigentlichen Sinn zugerechnet werden könne.⁶⁰⁶ Hier klingt wiederum die Problematik des Unmittelbaren oder Ursprünglichen an, wie sie durch die anfängliche Ausrichtung der Argumentation auf eine nur in tragischer Auflösung aller Ordnung erfahrbare, dionysische Grundwahrheit aufgeworfen wurde. Vielleicht ist es nicht ganz ohne Ironie, dass die viel gescholtene „Phänomenologie einer untergründigen Erfahrung“ in *Histoire de la folie* letztlich jener „nietzscheanischen Anthropologie“ geschuldet ist, mittels derer sich Foucault zuvor explizit vom phänomenologischen Denken abgesetzt hatte. Ausserdem schwingt in der Konfrontation einer sich in der Unmittelbarkeit des Imaginären entfaltenden „grossen Unvernunft“ mit der „Sprache“ oder dem „Diskurs“ einer Vernunft, schwingt vor allem in der Konfrontation einer „dionysischen Freiheit“ der lustvoll-tragischen Selbstentgrenzung mit den Ordnungen der Macht bekanntlich genug an Repressionsthematik mit, um *Histoire de la folie* durch eine freudsche Brille oder Foucault hier gar als „linken Freudianer“⁶⁰⁷ zu lesen. Dass Foucaults vermeintlicher

⁶⁰² Acht Jahre vor der oben zitierten Aussage, in seiner radikal-militanten Phase, betonte Foucault selber noch die marxistische Stossrichtung seiner *thèse* (Droit, Michel Foucault, entretiens, S. 96).

⁶⁰³ Vgl. u.a. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, S. 7f.

⁶⁰⁴ Foucault, *La folie n'existe que dans une société*, S. 168.

⁶⁰⁵ Ebd.

⁶⁰⁶ Foucault, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*, S. 602.

⁶⁰⁷ Whitebook, *Freud, Foucault und der „Dialog mit der Unvernunft“*, S. 539.

„Freudomarxismus“ Effekt einer implizit geführten Auseinandersetzung mit Lacan sein könnte, wurde im Vorlauf durch die frühesten Texte zu zeigen versucht. Zuletzt ist dabei deutlich geworden, dass Foucaults ursprünglicher und untergründiger „Referent“ am Ende seiner Geschichte des Wahnsinns durch eine Verschiebung verdrängt wird, dass seine „dunkle“ oder „verblasste Anthropologie“⁶⁰⁸ irgendwie vollends verblasst. Mögliche Hintergründe oder Motive dafür versucht das nächste Kapitel zu erörtern, während bisher immerhin einsichtig wurde, wie sehr diese Verschiebung eine Deutung des ohnehin schon komplexen Hauptbegriffs der „Unvernunft“ (*déraison*) zusätzlich erschwert.⁶⁰⁹ Resümierend ist festzustellen, dass die nach der ersten Ausgabe aus dem Titel verschwundene „Unvernunft“ dem „Wahnsinn“ jenes Surplus an Unfassbarkeit verleiht, das ihn nicht nur auf Distanz zu seinen wechselnden historischen Erscheinungsformen bringt, sondern auch seine Verklärung zur „präpolitischen Widerstandsbasis“ für eine Kritik aller möglichen soziokulturellen Verhältnisse ermöglicht.⁶¹⁰ Dieses unbeständig flackernde Prestige des Wahnsinns als eines archimedischen Widerstandspunkts in Verbindung mit einer an der Analytik basaler Raumordnungen orientierten Machtkritik charakterisiert die *Histoire de la folie* und bildet eine wesentliche Grundlage für Foucaults spätere Theoriebildung.

⁶⁰⁸ Brinkmann, Das Verblässen des Subjekts bei Foucault, S. 15f.

⁶⁰⁹ Erst kürzlich widmete Ian Hacking dem Begriff der *déraison* einen Essay, in dem er freimütig bekannte, nicht zu verstehen, was Foucault mit dem in der französischen Umgangssprache kaum vorkommenden und in der ersten Ausgabe der *Histoire de la folie* wahlweise kursiv gesetzten oder grossgeschriebenen Wort genau meinte (Hacking, *Déraison*, S. 39f.).

⁶¹⁰ Vgl. Moreno Pestaña, Foucault, la gauche et la politique, S. 34.

6. Sprachmaschinen und Bildwelten – Raymond Roussels schwarze Sonne

Das Manuskript von *Histoire de la folie* war im Frühjahr 1957 schon so weit fortgeschritten, dass Foucault, der damals mit dem Gedanken spielte, in Schweden zu promovieren, es Stirn Lindroth, Professor für Ideen- und Wissenschaftsgeschichte an der Universität Uppsala, vorlegte. Bekanntlich fiel Foucaults brillantes Elaborat beim strammen Positivisten Lindroth gnadenlos durch,⁶¹¹ was mit ein Grund dafür war, dass Foucault sich bald nach einer Alternative zu seinem Posten in Uppsala umzusehen begann. Ein in der „langen schwedischen Nacht“ erwachtes „nietzscheanisches Bedürfnis nach Sonne“⁶¹² liess ihn sowieso jeden Sommer nach Frankreich zurückkehren, wo er gleichwohl die meiste Zeit unermüdlich in den Archiven und Bibliotheken für seine *thèse* forschte. Im Juli 1957 entdeckte Foucault in einer Pariser Buchhandlung zufällig *La Vue* von Raymond Roussel, wobei ihm der Buchhändler zugleich dessen postum erschienenen *Comment j'ai écrit certains de mes livres* ans Herz legte.⁶¹³ Foucault, der als Direktor der *Maison de France* nur schon berufshalber intensiv mit Literatur beschäftigt war – neben Vorträgen über Malerei organisierte er zahlreiche Lesungen in französischer Literatur und Avantgarde-Poesie⁶¹⁴ – und sich ausserdem in die frühen literatur- und sprachtheoretischen Überlegungen Batailles und Blanchots vertiefte, war von den seltsamen Texten des eher unbekannten, bis zum Selbstmord vom Wahnsinn verfolgten Schriftstellers sofort fasziniert. Er stürzte sich in den folgenden Monaten und Jahren regelrecht in das labyrinthartige *œuvre*, sodass an diesem Tag begann, was er später einmal etwas pathetisch als „mein Schlupfwinkel, eine Liebesgeschichte, die einige Sommer lang währte“⁶¹⁵ umschrieb. Wie man weiss, gipfelte die heimliche „Affäre“ knapp vier Jahre später in einer mit atemberaubendem Tempo verfassten literaturtheoretischen Studie, die nicht zufällig am gleichen Tag wie *Naissance de la clinique* veröffentlicht wurde.⁶¹⁶ Die Begegnung mit Roussel stellt also vor allem mit Blick auf Foucaults späteren Weg einen signifikanten Moment dar. Da sie sich aber mitten in der Arbeit an seiner *thèse* ereignete, Foucault sich also „insgeheim“ in das Werk des exzentrischen Schriftstellers eingrub „[...] zum

⁶¹¹ Eribon, Michel Foucault und seine Zeitgenossen, S. 132f.

⁶¹² Defert, Chronologie, S. 21.

⁶¹³ Foucault, *Archéologie d'une passion*, S. 599.

⁶¹⁴ Piel, Foucault à Uppsala, S. 749.

⁶¹⁵ Foucault, *Archéologie d'une passion*, S. 608.

⁶¹⁶ Sarasin, Michel Foucault zur Einführung, S. 40.

Zeitpunkt, als ich dieses Buch über Wahnsinn schrieb“⁶¹⁷, sei es erlaubt, hier kurz einige wesentliche Einsichten seiner später praktisch aus dem Stehgreif geschriebenen Studie vorwegzunehmen und selbige in ein Verhältnis zu *Histoire de la folie*, zu dessen Vorlauf und zu den darin festgestellten Widersprüchen und Spannungen zu bringen. Zunächst muss festgehalten werden, dass auch Raymon Roussel im Grunde als Untersuchung einer „tiefgründigen Geometrie“⁶¹⁸ beziehungsweise eines „einfachen Ausschlusses, ohne Kommentar“⁶¹⁹ angelegt ist – beides bedingt durch die Geste, mit der Roussel seinen Freitod zur Voraussetzung jener Offenbarung in *Comment j’ai écrit certains de mes livres* machte. Denn diese teilt den „Raum“ des Werks – grob gesagt – in einige frühe Texte, deren zugrundeliegendes „Verfahren“ ausführlich erläutert wird, sowie die in ihren Mechanismen knapper oder nur andeutungsweise behandelten Texte einerseits und andererseits in diejenigen Texte aus einer mittleren Phase, denen derartige Prozeduren offenbar völlig fremd sind.⁶²⁰ Durch Roussels „Verfahren“ oder „Mechanismen“ entbergen sich die phantastischen Welten einer scheinbar entfesselten literarischen Imagination bekanntlich als „zweitrangige Figur schon gesprochener Worte [mots]“⁶²¹ einer völlig alltäglichen Sprache (*langage*), als ausschliesslich aus der Armut ihrer signifikanten Elemente geschöpfter Reichtum. Foucault betreibt daher einen enormen Aufwand, um die geheimen sprachlichen Räderwerke unter der manifesten Prosa, jene aus einer „stummen phonetischen Explosion willkürlicher Sätze“⁶²² geborenen imaginären Wunderwerke und jene unter dem Silbenflitter verborgene Mechanik der nach Verfahren produzierten Texte im Detail zu erforschen und die wechselseitigen metaphorischen Verweise, Wiederholungen und Verschachtelungen zwischen ihnen aufzuspüren. Als Motiv für seinen akribischen Furor nennt er den rückwirkenden, „unendlich beunruhigenden“ Wert von Roussel Offenbarung, den diese dadurch gewinnt, dass sie sich auf einen Teilbereich des gesamten Werks beschränkt und einige Texte gar völlig auslässt.⁶²³ Vor allem Letzteres stellt den Exegeten vor drängende Fragen, denn: „Welches Geheimnis verhüllt

⁶¹⁷ Foucault, *Archéologie d’une passion*, S. 608; die Behauptung, dass Foucaults Begegnung mit Raymond Roussel stattfand, „bevor er *Histoire de la folie* schrieb“ (Seigel, *Journal of the History of Ideas*, S. 287), ist demnach falsch.

⁶¹⁸ Foucault, Raymond Roussel, S. 8.

⁶¹⁹ Ebd., S. 12.

⁶²⁰ Als später Text ist auch *Nouvelles Impressions d’Afrique* vom „Verfahren“ ausgeschlossen, stellt aber einen mit den Texten der mittleren Phase (*La Vue*, *Le Concert*, *La Source*) nicht vergleichbaren „Spezialfall“ dar.

⁶²¹ Foucault, Raymond Roussel, S. 61.

⁶²² Ebd., S. 14.

⁶²³ Ebd., S. 17.

diese Ausklammerung und das Schweigen, das sich damit begnügt, sie ohne ein Wort mitzuteilen?“⁶²⁴; vielleicht verbergen diese Texte einen Schlüssel von anderer Natur – oder denselben, besser getarnt? Foucault spekuliert zu Beginn darüber, dass die in *Comment j’ai écrit* offenbarten Geheimnisse vielleicht nur Teil eines grösseren, tieferen Geheimnisses sind, das dieses *opus postumum* als Teil des Gesamtwerks ebenso determiniert wie alle anderen. Dann wieder lässt er der Vermutung freien Lauf, dass das Verfahren das Gesamtwerk wahrscheinlich nicht bis ins Innerste beherrscht, dass es als Auftakt und Abschluss nur eine Art „gezwungenen Perimeter, [...] der im Zentrum der Sprache [langage] einen grossen Imaginationsbereich frei lässt“⁶²⁵ bildet. Nachdem er Roussels „Maschinenpark“ auf über hundert Seiten durchwandert hat, widmet sich Foucault eingehender diesen unbestimmten Texten ausserhalb des Verfahrens, von denen wenigstens drei (*La Vue*, *La Source*, *Le Concert*) geschrieben wurden, als das Verfahren bereits entwickelt war, und die demgemäss innerhalb von dessen „Herrschaftsbereich“⁶²⁶ eine „eine Klammer, die einen abgerundeten und autonomen Bereich umgrenzt“⁶²⁷ zu bilden scheinen. Die Sprache dieser Texte schmiegt sich ganz im Gegensatz zu der im Verfahren fabrizierten Oberflächenprosa, in der sich das Sichtbare in bloss trügerischer Weise darbietet, direkt an die Dinge an und legt sich gewissermassen wie ein dünner, im Sonnenlicht der unmittelbaren Imagination beinahe schmelzender Film über sie. Mit der Offenbarung des Verfahrens, dessen andere Seite oder „notwendig dunkle Hälfte“⁶²⁸ sie bilden, gerät aber schliesslich auch die unschuldige Imagination dieser Texte in den Verdacht des Untergründigen, denn „die Enthüllung des Verfahrens [...] hat die graue Dimension eingeführt, auf deren Grund sich endlich dasjenige dem Blick offenbart, was schon in einer Nähe dargeboten war, wo die Verblendung blind machte“⁶²⁹. Während sich in den entschlüsselten Texten die rätselhafte Unsichtbarkeit des Sichtbaren daraus ergibt, dass das Verfahren zugleich im Verborgenen sprechen lässt und sichtbar macht – Foucault zitiert zur Verdeutlichung den Satz von „einzigartigem Gewicht“⁶³⁰ aus *Comment j’ai écrit*, wo Roussel sein Verfahren mit dem „Extrahieren von Rebusbildern“⁶³¹ vergleicht –, scheint das Sichtbare in *La Vue*, *La Source* oder *Le Concert* unabhängig von einer

⁶²⁴ Ebd., S. 13.

⁶²⁵ Ebd., S. 15.

⁶²⁶ Ebd., S. 127.

⁶²⁷ Ebd.

⁶²⁸ Ebd., S. 132.

⁶²⁹ Ebd., S. 133.

⁶³⁰ Ebd., S. 147.

⁶³¹ Ebd.

geheimen Verstrickung mit einer Sprache präsent. Nun entdeckt Foucault aber ausgerechnet in einem dieser stummen Gegenstände von *La Vue* das Ergebnis einer exzessiven Verdichtung: Der Andenkenfüllfederhalter mit eingelassenem Vergrößerungsglas ist gleichsam der Rebus des Rebus. Er ist das metaphorische Schreibwerkzeug, mit dem die Texte gemäss dem Verfahren geschrieben werden. Letzteres liegt hier nicht nur vollkommen sichtbar zutage, sondern entblösst sich dergestalt auch noch – „Verdoppelung des Skandals“⁶³² – in einem Text mit dem Titel *La Vue*. Foucaults vorbehaltlose Befragung der Texte jenseits der „Festung des Verfahrens“⁶³³ führt ihn quasi auf das manifeste Traumbild des Verfahrens selbst zurück – und dies am unverholenen in jenem Text, der mitten in der Arbeit an *Histoire de la folie* diese „Liebe auf den ersten Blick“ ausgelöst hatte.⁶³⁴ Im poetischen Raum unmittelbarer Imagination zeigt sich das Verfahren also „in der aufgehenden Morgenröte, im naiven und wilden Zustand [...] so eklatant, dass es unsichtbar ist“⁶³⁵ und enthüllt damit, dass auch das vermeintliche Aussen letztlich auf die illusorische Seite jener düsteren Notwendigkeit einer *écriture* reduziert wird, die mit ihrer Sprache (*langage*) sowohl den Raum organisiert als auch die Zeit untergräbt. Kaum eine Bewegung der Imagination entgeht ihrer Herrschaft, zumal für dieses so wenig „reisefreudige“ Werk – Foucault spielt hierbei auf Roussels grosses Vorbild Jules Verne an – nun insgesamt zu gelten scheint: „[N]ichts bewegt sich da, ausser dieser internen Regungen, die von vornherein der geschlossene Raum einer Maschinerie fixiert“⁶³⁶. Roussels Vorstellungskraft erhellt sich nur von „Sonne der Sprache“⁶³⁷ her, ihr ganzes Licht entspringt dieser schwarzen Sonne oder dunklen Scheibe, die das Verfahren zuletzt versinnbildlicht.⁶³⁸ Und diese „Sprachsonne“ ist zugleich jene leere „Sonnenhöhle“, die auch Artaud mit seinem Werk umkreise und in die Roussel auf seiner verzweifelten und immer wahnsinnigeren Suche nach einem Jenseits der Sprache, nach der verlorenen „Sonne des Ursprungs“⁶³⁹, schliesslich stürzte.

⁶³² Ebd., S. 149.

⁶³³ Ebd., S. 126.

⁶³⁴ Foucault bietet nach diesem ersten und eindrücklichsten Rebus noch weitere Beispiele aus den Texten ausserhalb des Verfahrens (ebd., S. 149ff.).

⁶³⁵ Ebd., S. 149.: Diesem Verfahren „in aufgehender Morgenröte“ wird daraufhin – man beachte die einschlägige Metaphorik – das „Verfahren des Mittags“, das heisst das Verfahren der späteren, nach seiner Massgabe geschriebenen Texte, gegenübergestellt, welches im Gegenteil dazu gut verborgen sein muss, damit man es sehen kann.

⁶³⁶ Ebd., S. 99.

⁶³⁷ Ebd., S. 206.

⁶³⁸ In den *Nouvelles Impressions d'Afrique* (ebd., S. 175f.).

⁶³⁹ Ebd., S. 200.

Fast dreissig Jahre später danach befragt, ob sich sein Interesse an Roussel damals nicht direkt von seiner Studie über den Wahnsinn hergeleitet habe, erwiderte Foucault nur: „Das ist möglich, aber es geschah nicht aus bewusstem Interesse.“⁶⁴⁰ Vielmehr habe ihn die Tatsache, dass „[...] wir in einer Welt leben, in der es Gesagtes gegeben hat“⁶⁴¹ beschäftigt und deswegen habe ihn auch Roussels Kunst, mit dieser Tatsache zu spielen, fasziniert. Vielleicht sollte man der ersten, lapidaren Auskunft ein wenig misstrauen, denn der hier sehr gedrängt wiedergegebene Inhalt von *Raymond Roussel* bietet mit solcher Offensichtlichkeit zahlreiche Anknüpfungspunkte an Foucaults bisherigen Denkweg, dass es sich beinahe erübrigt, diese im Einzelnen zu kommentieren. Angefangen bei der Bedeutung des Selbstmords oder Todes, der in der *Introduction* Voraussetzung – als „Tötung des Schlafs“ – und Erfüllung einer entfesselten Traumimagination war und bei Roussel nurmehr die tote Mechanik einer anonymen Sprachmaschinerie freilegt, über den maximalen Kontrast zwischen einer gegen den Rebus, das „eingewickelte Sprechen [parole]“⁶⁴² und die Logik des Diskurses verteidigten Autonomie des Imaginären und des hier zelebrierten „Elends und Fests des Signifikanten“⁶⁴³ bis hin zur diametral entgegengesetzten Metaphorik von Nietzsches greller „Mittagssonne“ und Roussels dunkler „Sprachsonne“. Allgemein ist zu konstatieren, dass sich die Verhältnisse zwischen Raum, Bewegung, Imagination, Zeit und Sprache in Roussels Kosmos signifikant verlagert haben, und zwar zugunsten der Sprache (*langage*). Ihr „Primat“⁶⁴⁴ ist am Ende von Foucaults literarischer Untersuchung unbestritten – einer Untersuchung, die mit Mutmassungen über die „Topographie“ der rousselschen Werklandschaft begann, in der sich, bedingt durch die beunruhigende Geste des Ausschlusses, scheinbar ein zweiter Raum jenseits der „Festung des Verfahrens“ oder ein vom Verfahren eingeklammerter „abgerundeter und autonomer Bereich“⁶⁴⁵ freier Imagination ausmachen liess. Es fällt nicht schwer, die erste dieser topographischen Figuren mit der binären Raumordnung der Klassik in Verbindung zu bringen, die in *Histoire de la folie* zunächst als rein historische Konfiguration das zentrale Thema der Rückspiegelung der „freien“, wahnsinnigen Imagination auf die Sprache der Vernunft problematisierte. Im Register einer vielleicht

⁶⁴⁰ Foucault, *Archéologie d'une passion*, S. 602.

⁶⁴¹ Ebd.

⁶⁴² Foucault, *Introduction à Binswanger*, S. 73.

⁶⁴³ Foucault, *Raymond Roussel*, S. 208.

⁶⁴⁴ Oder jedenfalls ein Primat des Sagbaren, was eine Irreduzibilität des Sichtbaren nicht ausschliesst (vgl. Deleuze, Foucault, S. 96f.)

⁶⁴⁵ Foucault, *Raymond Roussel*, S. 127.

etwas forcierten oneiromantischen Interpretationsweise könnte zudem die Figur des von Sprachmaschinen eingeschlossenen, autonomen „Imaginationskreises“ als Rebus für Foucaults existentielle und intellektuelle Situation, wie sie in der *Introduction* zum Ausdruck kam, gedeutet werden. Wie dem auch sei, fest steht jedenfalls, dass von einer tragischen Freiheit der Imagination oder einem Primat des Räumlichen in *Raymon Roussel* nicht mehr viel übrig bleibt. Die Beantwortung der eingangs aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis der Roussel-Exegese zu der im Entstehen begriffenen *Histoire de la folie* sieht sich jedoch mit der Schwierigkeit konfrontiert, dass in beiden Fällen nur vom fertig ausgearbeiteten, veröffentlichten Text ausgegangen werden kann. Foucaults Auseinandersetzung mit Roussel gestaltete sich aber als kontinuierliche, mehrjährige Einarbeitung in ein umfangreiches literarisches *Œuvre*, und es kann letztlich nur spekuliert werden, welche der am Schluss formulierten Einsichten wann herangereift sind. Allerdings ist es auch kaum vorstellbar, dass die mit *La Vue* und *Comment j'ai écrit* begonnene „Liebesaffäre“, die Foucault noch kurz vor seinem Tod als „etwas sehr persönliches“⁶⁴⁶ bezeichnete und die schliesslich in einer zur *Introduction* völlig konträren Auffassung des Verhältnisses von Imagination und Sprache gipfelte, ohne Einfluss auf die Arbeit am Manuskript von *Histoire de la folie* blieb. Dieses wurde bekanntlich mehrmals überarbeitet, nachdem es Ende 1957 von Hyppolite gelesen und zur Einreichung als *thèse* in Frankreich empfohlen worden war. Die revidierte Version legte Foucault, der inzwischen die Direktion des französischen Kulturinstituts in Warschau übernommen hatte, erst Ende 1958 als *grande thèse* Georges Canguilhem vor. Einiges spricht sogar dafür, dass *Histoire de la folie* nicht vor dem Frühjahr 1960 vollendet war, als Foucault schon in Hamburg weilte.⁶⁴⁷ Immerhin steht fest, dass das Vorwort erst im Februar dieses Jahres geschrieben wurde.⁶⁴⁸ Vergegenwärtigt man sich nochmals die zuvor festgestellte Verschiebung im letzten Teil der *Histoire de la folie*, ihre Rückwirkung auf die sich im Spannungsfeld eines widersprüchlichen Unvernunft-Begriffs entfaltende Geschichte des Wahnsinns und die stillschweigende Verdrängung der ursprünglichen „grossen Unvernunft“ zugunsten einer quasi-überzeitlichen Auffassung dessen, was als historische Figur der *déraison* in der Klassik vorgeführt worden war, so fällt es schwer, diesen so entscheidenden Vorgang nicht mit dem „Gewicht“ von Roussels Wahnsinn in Verbindung zu bringen. Werden nicht gerade in dessen literarischem Wahnsinn die Bewegungen einer

⁶⁴⁶ Foucault, *Archéologie d'une passion*, S. 607.

⁶⁴⁷ Eribon, Michel Foucault, S. 148; Macey, *The Lives of Michel Foucault*, S. 88.

⁶⁴⁸ Defert, *Chronologie*, S. 23.

vermeintlich freien und mit der Welt verschmelzenden Imagination unerbittlich auf ein verborgenes „Delirium“ heruntergebrochen? Zeigt sich hier nicht exemplarisch die unentrinnbare Herrschaft der Sprache (*langage*)? Und stellt Foucault Janets reduktiven psychiatrischen Diagnosen nicht genau die Deutung von „Roussels ‚Unvernunft‘“⁶⁴⁹ als Sturz in diese „Sonnenhöhle“ und „[...] Abwesenheit, durch die das Werk und der Wahnsinn kommunizieren und sich ausschliessen“⁶⁵⁰ gegenüber? Es wäre gewiss ein müssiges Unternehmen, *Histoire de la folie* als Palimpsest seiner selbst lesen zu wollen, indem man Mutmassungen über mögliche Überarbeitungsschichten und darunter für immer verborgene, ursprünglichere Textpassagen anstellte. Gleichwohl ist das Buch von dieser eigentümlichen Spannung durchzogen, welche die Möglichkeit eröffnet, es in grossen Teilen problemlos von zwei konträren Polen her zu lesen: sowohl vom Vorlauf über die *Introduction* und die Anthropologie-Vorlesung her als auch aus der retrospektiven Warte von *Raymond Roussel*. Die „klassische Unvernunft“ bildet in verschiedener Hinsicht den Kreuzpunkt dieser Spannung, in dem sich die zwei sehr gegensätzlichen Perspektiven mit ihren unterschiedliche Lesarten von „Wahnsinn“ und „Unvernunft“ überschneiden. Es ist mithin mehr als naheliegend, *Histoire de la folie*, an dessen zum Schluss 943 Seiten umfassenden Manuskript Foucault fast fünf Jahre lang gearbeitet hatte, als „Erfahrung“⁶⁵¹ zu verstehen – und dies vielleicht in einem tieferen Sinn als im Interview mit Ducio Trombadori angedeutet: als „Erfahrung“, die Foucault während der Realisierung eines Vorhabens machte, das – ausgehend von einer in kritischer Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse geborenen Apologie der freien Traumimagination, unter dem Leitstern einer surrealistisch angebahnten und von Nietzsche inspirierten „schwarzen Anthropologie“ und nach Massgabe eines Primats des Räumlichen – vorerst als Genealogie der Gefangenschaft einer unmöglichen dionysisch-tragischen Freiheit angelegt war. Die tiefe Problematik der Historisierung dieser Gefangenschaft oder ihrer unterstellten Kontingenz drängt sich besonders im klassischen Konzept des Deliriums auf, das die Frage nach der Historizität des Verhältnisses von (wahnsinniger) Imagination und (impliziter) Sprache auf den Punkt bringt. Und an dieser Stelle setzte aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Einfluss der Entdeckung von Roussels literarischem Wahnsinn ein, der die unentrinnbare „Gefangenschaft“ in der Sprache zum Prinzip künstlerischen Schaffens erhob. Dieser Einfluss und die durch ihn bewirkte Verschiebung

⁶⁴⁹ Foucault, Raymond Roussel, S. 209.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 207.

⁶⁵¹ Foucault, Gespräch mit Ducio Trombadori, S. 30.

scheint sich ausserdem deutlich im nachträglich verfassten Vorwort niederzuschlagen, das der Interpretation bisher – mit leicht verwegener Heuristik – vorenthalten wurde. Dort konstatiert Foucault nun einen „unterbrochenen Dialog“ zwischen Wahnsinn und Vernunft, ein auf dem Fehlen einer „gemeinsamen Sprache [langage]“ beruhendes Schweigen, das seit dem Ende des 18. Jahrhunderts endgültig sei, dessen Wurzeln er aber bis zu jener „ursprünglichen Konfrontation“ zurückverfolgen möchte, wo sich das „grosse Werk der Geschichte“ als bedeutungsvolle Sprache der abendländischen Ratio im Gefälle einer Struktur der Ablehnung und mit machtvoller Geste von einem Gemurmél abhebt, sich aus einem „sterilen Bereich von Wörtern [mots]“ löst und etwas zurücklässt, das bei genauem Hinhören immer noch als „obstinales Gemurmél einer Sprache [langage], die ganz alleine spricht“ vernommen werden kann.⁶⁵² Hinter diese Konfrontation oder diese Struktur zurückzugehen, um des Wahnsinns vor seiner Ausgrenzung und Einsperrung habhaft zu werden, sei aber eine unmögliche Aufgabe, denn „die Freiheit des Wahnsinns versteht man nur von der Höhe der Festung herab, die ihn gefangenhält“.⁶⁵³ Einzig eine „strukturelle Studie“ dieser Trennung, die besonders im klassischen Zeitalter als „simple Teilung des Tages und der Finsternis“ sichtbar würde, ist denkbar – eine Untersuchung, welche einerseits alle Aspekte der Gefangenschaft des Wahnsinns, dessen „wilder Zustand“ für immer unzugänglich bleibt, analysieren und andererseits so weit wie möglich „[...] diese Wörter [mots], diese Texte, die von unterhalb der Sprache kommen und die nicht dafür gemacht waren, bis zur Rede [parole] zu gelangen“ für sich selbst sprechen lassen soll.⁶⁵⁴ Nicht nur wird hier ein Zugang zum Wahnsinn im ungebändigten Zustand *a priori* ausgeschlossen, es scheint auch so, als hätte selbst dieser Wahnsinn nicht mehr viel mit jener tragisch-dionysischen Selbstentgrenzung als ultimativer Wahrheit der „nietzscheanischen Anthropologie“ gemein. Nietzsches Name steht jetzt vor allem für eine die Zeit der Dialektik permanent unterlaufende Struktur der Konfrontation beziehungsweise der „Ablehnung“ der Tragödie.⁶⁵⁵ Aber sogar den feinsten Ohren bietet sich diese abgelehnte Seite allenfalls als eigensinniges Gemurmél einer Sprache ohne Dialog dar. Auch dieses Aussen scheint also „nur“ als ausgeschlossenes Sprechen oder als

⁶⁵² Foucault, *Folie et déraison*, S. II ff.

⁶⁵³ Ebd., S. VII.

⁶⁵⁴ Ebd., S. VII ff.

⁶⁵⁵ Foucault erwähnt hier aber auch die ὁβρις der alten Griechen und spricht von einem „griechischen Logos“, der kein Gegenteilt hatte (ebd., S. III.), was – in leicht verwirrender Weise – die Überwindung der „Konfrontation“ doch wieder denkbar macht und so berufene Interpreten wie Derrida dazu veranlasste, in der mittelalterlichen Epoche eine von Foucault behauptete Neuauflage dieses Einheitslogos zu sehen (Derrida, *Cogito et histoire de la folie*, S. 469).

Sturz in die Sprache selbst denkbar. Im Rückblick auf die Verschiebung im letzten Teil des Buchs könnte man gleichsam von einer „Klammer“ sprechen, die das Schlusskapitel und das Vorwort um den restlichen Text der *Histoire de la folie* legen, von welchem sich natürlich nur dunkel ahnen lässt, ob und wie intensiv er überarbeitet wurde – immerhin sind darin noch deutliche Anklänge an die dominierenden Topoi der *Introduction* und der Anthropologie-Vorlesung vernehmbar. Zusammen mit Foucaults erstem Interview nach der Publikation, in dem er unter anderem Roussel und Lacan zu den wesentlichen Einflüssen in seiner *thèse* zählte,⁶⁵⁶ verfehlt diese „Klammer“ ihre „einschliessende“ Wirkung auf den übrigen Inhalt nicht. Denn nun lässt sich die ganze Geschichte des Wahnsinns mehr oder weniger problemlos als Beschwörung eines „Aussen“ lesen, zu dem literarische Experimente *à la* Roussel, ein strukturalistisches Sprachverständnis oder eben die Psychoanalyse den Weg weisen.⁶⁵⁷ Die schon mehrfach erwähnte Spannung ist dennoch nicht vollständig aufgelöst und es bleibt eine Ambivalenz bestehen, die sich im Grunde auf die Frage reduzieren lässt, inwieweit Sprache hier als absoluter Horizont oder Medium der Überschreitung zu verstehen ist. Die Einsicht, die Foucault in seiner Begegnung mit Roussels literarischem Wahnsinn gewann, schien sich jedenfalls in einer Abkehr vom heimlichen Referenten einer verborgenen, surrealistischen oder dionysischen Grundwahrheit des Menschen im Sinne jener tragisch-grenzenlosen Freiheit der unmittelbaren Imagination niedergeschlagen zu haben. Nicht zufällig entzog sich Roussel selbst der völligen Vereinnahmung durch die Surrealisten, deren verschwiegene Orientierung an einer letztlich romantischen Doktrin der Inspiration oder Intuition nicht mit seiner „anonymen Verfahrensweise“ in Einklang zu bringen war.⁶⁵⁸ Im grossen Ganzen scheint Foucault mit seiner Roussel-Studie also „die Seiten gewechselt“ zu haben, denn seine Argumentation deckt sich hier – ganz im Unterschied zur *Introduction* – teilweise bis ins Wortwörtliche mit der Lacans. Ging es Foucault aber wirklich in erster Linie um das „Fest und Elend des Signifikanten“? Bildeten Roussels tropologische Spielereien oder „Maschinen“ und diese Rebus-Rätsel den Schwerpunkt seines Interesses? Und hat er demnach stillschweigend Lacans grundlegendes Konzept eines notwendig heteronomen und zwischen *image* und *langage* gespaltenen Subjekts übernommen? Im oben zitierten Interview brachte Foucault seine Faszination für Roussel mit dem ihn

⁶⁵⁶ Foucault, *La folie n'existe que dans une société*, S. 168.

⁶⁵⁷ Vgl. u.a. Lagrange, *Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text*, S. 12; Brinkmann, *Das Verlassen des Subjekts bei Foucault*, S. 57; Kehm, *Redesex und Geschlechtsschweigen*, S. 89; Whitebook, *Freud, Foucault und der „Dialog mit der Unvernunft“*, S. 518.

⁶⁵⁸ Macherey, *Foucault lecteur de Roussel*, S. 185f.

damals beschäftigenden Problem der *langage trouvé*, der vorgefundenen Sprache oder des faktisch Gesagten, in Verbindung. Und es lohnt sich, Foucaults Antwort hier – auch zum Zweck einer kommentarlosen Überleitung ins nächste Kapitel – vollständig zu wiederzugeben: „Man kann zweifellos hierin [im Problem der *langage trouvé*], *mehr als im Wahnsinn*, dasjenige finden, was mich beschäftigte. Es handelt sich um das Interesse, das ich der Tatsache des Diskurses entgegenbringe, *nicht so sehr als linguistischer Struktur*, die diese und jene Serie von Äusserungen möglich macht, sondern als Tatsache, dass wir in einer Welt leben, in der es Gesagtes gibt.“⁶⁵⁹

⁶⁵⁹ Foucault, *Archéologie d'une passion*, S. 602 (Hervorhebungen durch den Verf.).

7. „Weltbürger“ in der „Freihandelszone“ – die wiederholte Anthropologie

Es wurde bereits angedeutet, dass Foucault seinen Weg nach der Abreise aus Schweden als Kulturfunktionär – mit Warschau und Hamburg als weiteren Stationen – fortsetzte. Nach einem in mancher Hinsicht düsteren und unglücklichen Jahr in der polnischen Hauptstadt bewarb sich Foucault für den Direktorenposten am *Institut Français* in Hamburg.⁶⁶⁰ Kurz vor seiner Ankunft in der Hansestadt – der letzten Etappe vor seiner „definitiven“ Rückkehr nach Frankreich – verstarb Foucaults Vater, was Foucaults Zukunftsperspektiven durch einen nicht unbeträchtlichen Erbteil zumindest in materieller Hinsicht verbesserte.⁶⁶¹ Während er also *Histoire de la folie* vollendete und gleichzeitig im Verborgenen seine leidenschaftliche Liaison mit Roussel pflegte, nutzte Foucault seinen Aufenthalt in Hamburg, der auch nicht länger als ein knappes Jahr dauern sollte, um an seiner Übersetzung von Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zu arbeiten, die er – versehen mit einem umfangreichen, einleitenden Kommentar – als *thèse complémentaire* bei Hyppolite einreichen würde. Die Übersetzung wurde 1964 bei Vrin publiziert, von der Einleitung blieb darin bloss eine belanglose *notice historique* übrig, die vom Original nur einige kurze Passagen übernimmt;⁶⁶² letzteres wurde erst viel später zur Publikation freigegeben und erschien schliesslich 2008 im selben Verlag. Die 128 Seiten umfassende *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, die den einen als „in verschiedener Hinsicht klassisch-akademische Arbeit“⁶⁶³ und anderen als „wirrer Text“⁶⁶⁴ gilt, war bereits Gegenstand einiger Forschungsarbeiten, die der folgenden Analyse als Leitfaden dienen sollen.⁶⁶⁵ Kurz gesagt wendet sich Foucault mit seiner *thèse complémentaire* dem Brennpunkt einer Problematik zu, die er später einmal als seinen „einzigen historischen Forschungsgegenstand“⁶⁶⁶ bezeichnete, nämlich jener „Modernitätsschwelle [...] zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert“⁶⁶⁷, welche ihn bereits in der Anthropologie-Vorlesung und dann besonders im letzten Teil der *Histoire de la folie* beschäftigt hatte. Konkreter geht es

⁶⁶⁰ Eribon, Michel Foucault, S. 144ff.

⁶⁶¹ Macey, The Lives of Michel Foucault, S. 89.

⁶⁶² Foucault, Notice historique, S. 288-293.

⁶⁶³ Macey, The lives of Michel Foucault, S. 89.

⁶⁶⁴ Roedig, Foucault und Sartre, S. 54.

⁶⁶⁵ Zu erwähnen sind hier vor allem die Arbeiten von Mariapaola Fimiani (Fimiani, Foucault et Kant und Fimiani, Foucault: Rewriting Kant), Ute Frietsch (Frietsch, Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants), Andrea Hemminger (Hemminger, Kritik und Geschichte), Amy Allen (Allen, Foucault and Enlightenment) und Frédéric Gros sowie Jorge Davila (Davila/Gros, Michel Foucault. Lector de Kant, Mérida).

⁶⁶⁶ Droit, Michel Foucault, entretiens, S. 127.

⁶⁶⁷ Ebd.

um die Frage, wie sich Kants *Pragmatische Anthropologie* in der Gesamtstruktur des Werks und besonders im Verhältnis zur Kritik verorten lässt, was letztlich von grosser Bedeutung im Hinblick auf die sich im Anschluss an Kants kopernikanische Wende entwickelnde Denktradition ist, die den Menschen als epistemologischen Knotenpunkt ins Zentrum des philosophischen Interesses stellt und für deren „Urvater“ Kant gemeinhin gehalten wird. Foucaults sehr dichte und komplexe Analyse, die den Korpus des gesamten kantischen *Œuvre* mit verschiedenen Quer- und Längsschnitten zerlegt, um Kontinuitäten, Brüche und Wechselwirkungen mit externen Einflüssen ans Licht zu bringen, kann und soll hier nicht auf ihre „Richtigkeit“ hin überprüft werden. Sie ist vielmehr als Fortsetzung jener Kurve zu lesen, die sich entlang der auffälligen Wegmarken von Foucaults Denkpfad ziehen lässt. Und vielleicht gelingt es so, diesem noch immer wenig bekannten Text neue und wichtige Aspekte abzugewinnen.

Dem Text der 1798 publizierten *Pragmatischen Anthropologie* kommt nur schon deshalb eine besondere Bedeutung in Kants Werk zu, weil er zugleich Schlusspunkt und Resultat einer ungefähr 25 Jahre dauernden, kontinuierlichen Vorlesungstätigkeit ist. In diesen 25 Jahren seit 1772 durchlief Kants Denken bedeutende Entwicklungen – insbesondere die „kopernikanische Revolution“ –, von denen auch die anthropologische Reflexion nicht unberührt blieb. Foucault spricht deshalb von der „tiefen Geologie“ dieses mit Sedimentationen beladenen Textes, der sich gegen die Vergangenheit verschliesst, in der er sich konstituierte.⁶⁶⁸ Das zentrale Problem der Untersuchung – jene „*rapports anthropologico-critiques*“⁶⁶⁹ – kann also nur unter Berücksichtigung dieser „zugleich historischen und strukturalen [...], doppelt in der Chronologie der Texte und der Architektur des Werks präsenten Tatsache, welche die Gleichzeitigkeit des kritischen Denkens und der anthropologischen Reflexion darstellt“⁶⁷⁰ angegangen werden. Foucaults „Strategie“ oder Vorgehensweise lässt sich grob nach einigen wesentlichen Schritten gliedern, die in der *Introduction à l'Anthropologie* aber nicht getrennt nacheinander folgen, sondern mit Rückgriffen und Wiederholungen implizit aufeinander verweisen und in wechselseitiger Bedingtheit verknüpft sind. Zunächst wird der definitive Text von 1798 mit Vorlesungsmitschriften, mit den Collegentwürfen und Reflexionen zur Anthropologie aus dem Nachlass verglichen und in ein Verhältnis sowohl zu den Schriften aus der

⁶⁶⁸ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 12.

⁶⁶⁹ Ebd., S. 14.

⁶⁷⁰ Ebd., S. 20.

vorkritischen Periode als auch zu zeitgleichen Publikationen gebracht, um dann den komplizierten Wechselwirkungen der kantischen Anthropologie mit den in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufkommenden anthropologischen Forschungen nachzugehen. Auf die Definition der Eigenheiten der *Pragmatischen Anthropologie* und der Herausarbeitung der expliziten Bezüge zum kritischen Werk beziehungsweise der Bestimmung des Ortes, der ihr von letzterem zugewiesen wird, folgt ein struktureller Vergleich mit dem Aufbau und der inneren Organisation der *Kritik der reinen Vernunft*. Schliesslich wird die Anthropologie nach ihrem Verhältnis zum „Reflexionsniveau“ des *Opus postumum* und besonders zu jener in der *Logik* zum ersten Mal gestellten Frage „Was ist der Mensch“⁶⁷¹ befragt, welche die ersten drei Fragen Kants ergänzt oder auffängt und der Anthropologie rückwirkend ihr philosophisches Gewicht zu verleihen scheint. Foucault wirft die in diesem Zusammenhang ebenso berechnete wie essentielle Frage auf, ob seit 1772 und „[...] vielleicht tief auf dem Grund der Kritik fortbestehend [...]“ ein „bestimmtes konkretes Bild vom Menschen“ in Kants Denken figurierte, welches das kritische Werk bis zu einem gewissen Grad leitete und orientierte („Von der Kritik zur Anthropologie gäbe es quasi einen Bezug von obskurer und hartnäckiger Finalität“).⁶⁷² Vorerst geht es ihm aber darum, das Feld der *Pragmatischen Anthropologie* selbst abzustecken, und zwar in einer äusserlichen Herangehensweise über die Aufdeckung von Kants „hauptsächlichen und [...] jüngsten Anliegen“⁶⁷³ während der Redaktion des Textes, die er mit einigem philologischem Aufwand auf die ersten vier Monate des Jahres 1797 datiert. Zum einen ist da die dem Anschein nach marginale Korrespondenz mit Jakob Sigismund Beck, die sich im thematischen Kontext der Irreduzibilität von Sinnlichkeit und Verstand, der grundlegenden Differenz von innerem Sinn und Apperzeption und dem „Fichteschen Irrtum“ abspielt. Obschon oder gerade weil Kant die letzten Briefe Becks nicht mehr beantwortet, sieht Foucault dessen Fragen nach der Einheit des Subjekts im Manuskript und im veröffentlichten Text der Anthropologie indirekt beantwortet. Denn beide Texte greifen neben der Irreduzibilität von Sein und Denken vor allem die Unterscheidung von innerem Sinn und Apperzeption wieder auf – wenn auch mit einer „gewissen Verschiebung“⁶⁷⁴ gegenüber der Kritik, die dem empirischen Niveau der Anthropologie entspricht: Der publizierte Text spricht vom „Gedankenspiel“ [dt. im Orig.], das sich

⁶⁷¹ Kant, *Logik*, S. 25.

⁶⁷² Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 12f.

⁶⁷³ Ebd., S. 20.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 22.

ausserhalb der Beherrschung durch das Subjekt abspielt“ und stellt diesem eine „ursprüngliche Aktivität des Subjekts“ gegenüber, während das Manuskript mit der Unterscheidung zwischen einem empirischen „beobachteten Ich [moi]“ als Inbegriff aller Objekte innerer Wahrnehmung und einem „intellektuellen Selbstbewusstsein“ näher bei der Kritik bleibt.⁶⁷⁵ Foucault hebt in dieser sehr ausführlichen Passage hervor, dass diese verschobene Wiederholung der erkenntnistheoretischen Position Kants nicht etwa auf eine „Verdoppelung“ des Subjekts hinausläuft („Man muss im Auge behalten, dass es sich nicht um ein ‚doppeltes Ich‘ [dt. im Original], sondern um ein ‚doppeltes Bewusstsein dieses Ich‘ [dt. im Original] handelt“⁶⁷⁶), sondern vielmehr den Raum definiert, in dem eine Anthropologie für Kant möglich wird. Es ist dieser Raum der „Selbstaffektion“, in dem die Beobachtung weder zu einem Subjekt an sich noch zum reinen Ich der Synthese gelangt, sondern zu einem „Ich [moi], das Objekt und einzig in seiner phänomenalen Wahrheit gegenwärtig ist“⁶⁷⁷; nicht der Raum des Mechanismus der Natur und der äusserlichen Determinationen, sondern eine von der „dumpfen, gelösten und oft abgedrifteten Präsenz einer Freiheit, die sich im Feld der ursprünglichen Passivität ausübt“⁶⁷⁸ durchdrungene Dimension. Dabei dürfe aber nicht vergessen werden, dass diese Domäne der (pragmatischen) Anthropologie, „[...] wo die konkrete Einheit der Synthesen und der Passivität, des Affekts und des Konstituierenden sich als Phänomen in der Form der Zeit gibt“, nur vom Standpunkt einer „transzendentalen“ Reflexion aus möglich wird.⁶⁷⁹ Ein weiterer bedeutsamer Anhaltspunkt stellt der Briefwechsel mit Christian Gottfried Schütz über die *Metaphysik der Sitten* dar. Foucault liest Kants Auseinandersetzung mit Schütz vor dem Hintergrund der in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aufkommenden Bestrebungen, der „Zivilgesellschaft, die das Bürgertum als seine Grundlage und Rechtfertigung voraussetzt“ ein philosophisches Fundament zu verschaffen.⁶⁸⁰ Die seit dem 16. Jahrhundert hauptsächlich in der Begrifflichkeit dinglicher Rechte und staatlicher Souveränität entwickelte juristische Denktradition wurde zunehmend als unzureichend für die rechtliche Modellierung der Beziehungen zwischen den bürgerlichen Individuen in Ehe, Familie und Hauswesen empfunden. Und die Stabilisierung dieser „konkreten Inseln der bürgerlichen Gesellschaft“ oder „Ränder des Rechts, wo die Herrschaft weder

⁶⁷⁵ Ebd., S. 22f.

⁶⁷⁶ Ebd., S. 23.

⁶⁷⁷ Ebd.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 24.

⁶⁷⁹ Ebd.

⁶⁸⁰ Ebd.

Souveränität noch Eigentum ist“ wurde umso dringlicher, je weniger der Fortbestand des feudalen Modells gesichert schien.⁶⁸¹ Schütz missfiel nun, dass Kant die Beziehungen zwischen den Ehegatten und zwischen dem Hausherrn und seinen Domestiken in erster Linie nach sachenrechtlichen Prinzipien modellierte. Kants Replik auf den hauptsächlichen Einwand, sein Rechtsverständnis reduziere die Hausangestellten oder die Ehefrau auf bloße *res fungibiles*, wird folgendermassen wiedergegeben: „[D]ie Verdinglichung [...] ist nicht eine Tatsache, die das Recht begründet, sondern eine Tatsache, die aus einem Rechtszustand resultiert [...] die juristische Beziehung, die verdinglicht, verändert das Wesen der Person in der Sache nicht.“⁶⁸² Damit ist das wesentliche Missverständnis angesprochen: Die Konfusion von moralischem und rechtlichem Gesichtspunkt, von *personne humaine* und *sujet de droit*, der auch Schütz mit seinem Vorwurf unterlag. Dieser Vorwurf traf gemäss Foucault aber das eigenste „anthropologische Anliegen“ Kants, das sich genau an diesem Punkt der Konvergenz und Divergenz von Recht und Moral ansiedelt. Als *pragmatische* profiliert sich Kants Anthropologie dadurch, dass sie den Menschen weder als moralisches noch als Rechtssubjekt betrachtet, sondern auf eine „Erkenntniss des Menschen als Weltbürgers“⁶⁸³ abzielt – anders gesagt: dass sie den Menschen als jener „Domäne des konkreten Universellen“ angehörig betrachtet, in dem er sowohl einer konkreten Rechtsordnung unterworfen als auch dem universalen moralischen Gesetz und damit der Freiheit teilhaftig ist.⁶⁸⁴ Zur Verdeutlichung dieser pragmatischen Ausrichtung bemüht Foucault die Ausführungen der kantischen Anthropologie zur Rolle der Frau, welche einerseits zwar – vom blossen „Hausthier“⁶⁸⁵ im Naturzustand über das Lustobjekt im Harem bis zur heiratsfähigen Dame in der zivilisierten, monogam strukturierten Gesellschaft – stets „besessene Sache“ war, andererseits aber – durch „Rivalitäten und [...] Kokettereien“, „Listigkeiten des Harems“, „Eifersucht“ und „Galanterie“ – auch stets ihre Freiheit geltend machen konnte, indem sie beispielsweise mit ihrer rechtlichen Position bis zur Umkehr der faktischen Besitzverhältnisse spielte⁶⁸⁶.

⁶⁸¹ Ebd., S. 24f.

⁶⁸² Ebd., S. 25.

⁶⁸³ Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 120.

⁶⁸⁴ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 26.

⁶⁸⁵ Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 304.

⁶⁸⁶ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 26f.: „[D]ie Eifersucht als gewaltsame Beziehung, als Verdinglichung der Frau bis hin zur mitinbegriffenen Zerstörung, ist eine Anerkennung des Werts der Frau; es wäre im Gegenteil die Abwesenheit der Eifersucht, welche die Frau darauf reduzierte, nichts als eine tauschbare Ware zu sein. Das Recht, eifersüchtig zu sein – bis hin zum Mord – ist eine Anerkennung der moralischen Freiheit der Frau“; (vgl. u.a. zu diesem Punkt und zu Foucaults Gleichsetzung von „Frau“ und „Weltbürger“: Frietsch, Michel Foucaults Einführung, S. 17ff.).

Das Subjekt der Pragmatischen Anthropologie findet sich also ursprünglich in ein „Netz“ eingespannt, „[...] wo weder das Recht noch die Moral je im Reinzustand gegeben sind, wo aber ihr Kreuzundquer dem menschlichen Handeln seinen Spielraum, seine konkrete Freiheit bietet“ – „[e]s handelt sich um das Auftauchen einer gewissen pragmatischen Freiheit [...]“.⁶⁸⁷ Dritter und letzter erhellender Einfluss zur Zeit der Redaktion der Pragmatischen Anthropologie ist Kants Beschäftigung mit der *Makrobiotik* von Hufeland. Das zugleich in der Tradition der „moralisierenden Medizin“ des 18. Jahrhunderts stehende und sich auf die kritische Philosophie berufende Werk wurde Kant im März 1797 vom Autor persönlich zugesandt und zog sein Interesse gleich in mehrfacher Hinsicht auf sich. Einerseits war dem sich sterben wägnenden, greisen Philosophen die Idee einer „ethischen Physiologie“, in der Tugend und Gesundheit gleichermassen unter die Herrschaft der Vernunft gestellt sind und sozusagen nur die zwei Seiten der gleichen Münze darstellen, ein persönliches Anliegen, das ihn unmittelbar zur Abfassung seiner diätetischen Schrift *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein* inspirierte; andererseits half ihm das Konzept einer „Form von Rationalität, die jenseits aller Teilung zugleich ethisch und organisch ist“ beziehungsweise die ethische Auffassung von Gesundheit als „Spielraum“, der den „guten Gebrauch der Freiheit“ ebenso voraussetzt wie ermöglicht, eines der wesentlichen Probleme seiner Anthropologie zu lösen: „[W]ie eine Analyse dessen, was der homo natura ist, mit einer Definition des Menschen als Subjekt der Freiheit verbinden“.⁶⁸⁸ Foucault weist darauf hin, dass dieses Problem in den *Collegentwürfen* insofern nicht gelöst war, als dort noch zwischen einer Kenntnis des Menschen als Naturding und sittlichem Wesen oder zwischen Natur- und Menschenkenntnis unterschieden wurde; erst in den letzten Fragmenten skizziert sich die Lösung im Auftauchen des Begriffs des „Gebrauchs“, den der Mensch von sich selbst macht.⁶⁸⁹ Die redigierte *Pragmatische Anthropologie* schliesst sich also mit *Von der Macht des Gemüths* in derselben *veine de pensée* zusammen, weil beide das letztlich immer ungleiche Verhältnis von Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit im Kontext der Beherrschbarkeit der Bewegungen des Körpers durch die freie Bewegung des „Geistes“ problematisieren: „Das Alter ist nicht Krankheit, sondern das, worin eine Krankheit nicht mehr beherrschbar ist[.] [...] die Zeit dominiert erneut.“⁶⁹⁰ Der „Trieder“ der soeben

⁶⁸⁷ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 27.

⁶⁸⁸ Ebd., S. 32 u. 37.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 37.

⁶⁹⁰ Ebd., S. 31.

skizzierten „jüngsten Beibringungen“⁶⁹¹ stellt den spezifischen Charakter der *Pragmatischen Anthropologie* schon deutlich heraus und offenbart die ganze Tragweite ihrer Bestimmung als Erforschung dessen, was der Mensch „[...] als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“⁶⁹². Genauso wenig wie der Mensch als determiniertes Naturwesen verstanden wird, ist die Welt, die er bewohnt, „schon gegebener Kosmos“⁶⁹³; sie ist vielmehr „zu bauende Stadt“⁶⁹⁴ und die Anthropologie ist auch deshalb pragmatisch, weil sie das Spiel dieser Welt zugleich analysiert und darin unterweist: „Analyse der Art und Weise, wie der Mensch sich die Welt aneignet (ihren Gebrauch, nicht ihre Kenntnis), das heisst, wie er sich in ihr einrichten und in das Spiel eintreten kann: *Mitspielen* [dt. im Orig.]; und Synthesen der Vorschriften und Regeln, welche die Welt dem Menschen auferlegt, durch welche sie ihn formt und in den Stand versetzt, das Spiel zu beherrschen: *das Spiel verstehen* [dt. im Orig.]“⁶⁹⁵ Wenn der Mensch das Spiel beherrscht, macht er es zur Kunst; vom Spiel beherrscht wird er selber zum Spielzeug.⁶⁹⁶ Aber trotz der Ankündigung, den Menschen als „[...] in den bereits bewerkstelligten Synthesen seiner Verbindung mit der Welt verfangenen“⁶⁹⁷ Weltbürger und nicht als Individuum in seinem Seelengehäuse zu betrachten, entwickelt die Pragmatische Anthropologie ihre Analysen grösstenteils in der inneren Dimension des „Gemüts“.⁶⁹⁸ Für Foucault stellt sich damit zunächst die essentielle Frage der Abgrenzung von einer rationalen oder empirischen Psychologie: „Gehört [das Gemüt] zum Bereich der Psychologie oder nicht?“⁶⁹⁹ Da unschwer erkennbar ist, dass der Text nicht hinter die Paralogismen der *Transzendentalen Dialektik* zurückfällt, bleibt das unklare Verhältnis zur empirischen Psychologie oder allenfalls zu einer rationalen Psychologie als praktischer Disziplin. Ein vollständiges und vergleichendes „Inventar“ der im anthropologischen „Gemüt“ enthaltenen Kräfte und Vermögen lenkt Foucaults Aufmerksamkeit auf den Geist als „durch Ideen belebende[s] Princip des Gemüths“⁷⁰⁰ und Element ohne Analogon in den kritischen Schriften. Weder Vermögen noch Kraft, sondern Prinzip, und als solches offenbar weder determinierend noch regulativ, organisiert der „Geist“ das Gemüt nicht

⁶⁹¹ Ebd., S. 20.

⁶⁹² Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 119.

⁶⁹³ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 20.

⁶⁹⁴ Ebd.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 33.

⁶⁹⁶ Ebd.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 34.

⁶⁹⁸ Ebd.

⁶⁹⁹ Ebd., S. 37.

⁷⁰⁰ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 246.

nach Massgabe des organischen Lebens, einer virtuellen Totalität oder gar des „Lebens des Absoluten selbst“⁷⁰¹; er eröffnet dem Gemüt durch seine belebende Funktion im Gegenteil die Freiheit des Möglichen, weil er es belebt und in seiner Passivität und empirischen Determiniertheit die „wimmelnde Bewegung der Ideen“ entstehen lässt.⁷⁰² Dieselbe Bewegung der Ideen sieht Foucault in der *Transzendentalen Dialektik* am Werk, als „Bewegung, die [...] den transzendentalen Schein entstehen lässt“⁷⁰³ und Verlockung des Unendlichen, dessen Erkenntnis der Vernunft durch die kritische Beschränkung auf einen rein regulativen Gebrauch verwehrt werden muss. Was also auf der Ebene der Existenz das „Gemüt“ seinen Determinationen entreisst und damit erst die Voraussetzung für die sich im Raum zwischen Können und Sollen entfaltende *Pragmatische Anthropologie* – laut Foucault die einzig wahrhaftige Anthropologie⁷⁰⁴ – schafft, macht auf der Ebene der Erkenntnis die Kritik notwendig. Der Geist ist somit „heimlich notwendiges Element für die Struktur des kantischen Denkens“.⁷⁰⁵ Mit dieser gewagten, aber originellen Deutung der zentralen Rolle des Geistes kann Foucault nun auch die Frage nach dem Verhältnis von *Pragmatischer Anthropologie* und empirischer Psychologie beantworten: Diese wird durch jene gewissermassen unmöglich gemacht, weil eine vollständig auf der Ebene der Natur entwickelte Erkenntnis des Geistes ausgeschlossen ist – eine empirische Psychologie wäre letztlich immer nur „Physiologie‘ abzüglich des Lebens“⁷⁰⁶ (weil ohne „belebendes Prinzip“). Der Bezug der *Pragmatischen Anthropologie* zur Kritik ist mit diesen Überlegungen zwar etwas erhellt worden, die wesentlichen Fragen nach der Verortung der anthropologischen Reflexion im Gesamtwerk und nach der paradoxen Funktion des Gemüts bei der Erforschung des Menschen als Weltbürger bleiben aber nach wie vor unbeantwortet. Foucault unternimmt daher und trotz des beträchtlichen „Niveauunterschieds“, den beide Texte trennt, einen „strukturellen“ Vergleich zwischen *Pragmatischer Anthropologie* und *Kritik*.⁷⁰⁷ Er weist vorerst darauf hin, dass sich die anthropologische Analyse der Vermögen eng an den Gliederungen der *Elementarlehre* orientiert, ihre Domäne aber nicht jene ist, wo sich die Vermögen positiv zeigen, sondern

⁷⁰¹ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 39.

⁷⁰² Ebd.

⁷⁰³ Ebd.

⁷⁰⁴ Ebd., S. 40.

⁷⁰⁵ Ebd.

⁷⁰⁶ Ebd., S. 39.

⁷⁰⁷ Aus dem Zusammenhang lässt sich schliessen, dass Foucault – obwohl er dies nicht expliziert – mit „Kritik“ hier und im Folgenden meistens die *Kritik der reinen Vernunft* meint, wenn er sich auch manchmal auf den gesamten Korpus der drei kritischen Schriften zu beziehen scheint.

die, „[...] wo sich ihr Versagen manifestiert – oder wenigstens die Gefahren, in denen sie sich zu verlieren drohen“⁷⁰⁸. Deutlich wird dies unter anderem daran, dass einem kurzen Abschnitt über den Verstand eine lange Analyse der Geisteskrankheiten folgt oder die Sinnlichkeit als dem unentrinnbaren Wechselspiel von Schein und Erscheinung ausgeliefertes Vermögen dargestellt wird. Die *Collegentwürfe* und andere Vorlesungsmitschriften zeigen ausserdem, dass sich die Einteilung des publizierten Textes in eine *Didaktik* und eine *Charakteristik* direkt vom zweistufigen Aufbau der Kritik als Elementar- und Methodenlehre herleitet.⁷⁰⁹ Mit Bezug auf die erst im gedruckten Text hinzugefügten Untertitel (*Anthropologische Didaktik. Von der Art, das Innere sowohl als das Äussere des Menschen zu erkennen* beziehungsweise *Die anthropologische Charakteristik. Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen*) erschliesst sich Foucault die wesentliche Differenz zur *Kritik* sowie die Art und Weise, nach der sich in der *Pragmatischen Anthropologie* das „Innere“ mit dem „Äusseren“ verbindet. Denn wie der Untertitel der anthropologischen „Elementarlehre“ oder Didaktik andeutet, entfaltet sich die Analyse jedes Vermögens – ganz im Unterschied zur *Kritik* – in ununterbrochener Kontinuität zwischen Möglichem und Erscheinung, Innen und Aussen, sowie in der ethischen Dimension von Können und Sollen: „Das Geheimnis des Vermögens offenbart sich im Glanz der Erscheinung, wo es zugleich seine Wahrheit und die Wahrheit seiner Perversion findet [...][,] und in seiner Perversion durch die Erscheinung denunziert, wird das Vermögen durch sie gebieterisch an diese radikale Wahrheit erinnert, die es im Modus der Verpflichtung an sich selbst bindet.“⁷¹⁰ Die Charakteristik schliesst wiederum von äusseren Phänomenen („Körper“, „Paar“, „Rasse“ etc.) auf die ihnen zugrundeliegenden Vermögen zurück („[V]om Zeichen zum Vermögen zurückkehren, ‚das Innere des Menschen aus dem Äusseren zu erkennen‘ [dt. im Original]“).⁷¹¹ Hält man sich an die neuere Kant-Forschung, so begibt sich Foucault zumindest mit diesen letzten Deutungsschritten auf ziemlich wackligen philologischen Boden.⁷¹² Die Interpretation des Übergangs vom „Gemüt“ zur „Welt“, seiner Verstrickung

⁷⁰⁸ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 43.

⁷⁰⁹ Ebd., S. 44.

⁷¹⁰ Ebd., S. 44f.

⁷¹¹ Ebd., S. 45.

⁷¹² Reinhard Brandt weist darauf hin, dass der Untertitel des ersten Teils in Kants Manuskript nicht vorhanden ist; da es wahrscheinlich ist, dass Kant die Druckschrift von einem Amanuensis erstellen liess und der hinzugefügte Untertitel sowie andere „erhebliche sachliche Unterschiede“ (Brandt, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 30) zum Manuskript weder von Kant stammen noch von ihm geprüft wurden – einiges spricht dafür, dass Kant die Abschrift höchstens flüchtig

mit der Welt und des Konnexes von *Anthropologie* und *Kritik* stützt sich aber noch auf eine weitere Einsicht, die in Foucaults Einleitung eine – wenn nicht *die* – zentrale Rolle spielt. Es geht vorderhand um das wesentliche Problem des Verhältnisses von „Synthese“ und „Gegebenen“, welches laut Foucault in der *Pragmatischen Anthropologie* gleichsam spiegelbildlich verkehrt erscheint. Das Subjekt – in der *Kritik* ungegenständliche Form der Synthese – erscheint hier in der sich brüsk fixierenden und fortan unbeweglich das Feld der Erfahrung dominierenden Figur des „gesprochenen Ich“ (*Je parlé*): „Dieses Auftreten des *Je Parlé* markiert den Übergang vom [...] *Fühlen* zum *Denken* [dt. im Original] [...] ohne weder der wirkliche Akteur noch die Bewusstwerdung dieses Übergangs zu sein, ist es die empirisch manifeste Form, in der die synthetische Aktivität des Ich als schon synthetisierte Figur erscheint [...]“.⁷¹³ Zugleich erste und zweite Figur ist das *Je parlé* nicht als Apriori gegeben, aber dennoch als irreduzibler Grund des Denkens immer schon da: „In diesem Ich wird das Subjekt die Anerkennung seiner Vergangenheit und die Synthese seiner Identität vollziehen.“⁷¹⁴ Das kritische Apriori der Erkenntnis lässt sich also für die anthropologische Reflexion nicht unmittelbar in ein Apriori der Existenz ummünzen.⁷¹⁵ Umgekehrt bietet sich das Gegebene in der *Pragmatischen Anthropologie* nie als „in absoluter Weise auf eine originäre Passivität verweisende, reglose Mannigfaltigkeit“ dar, weil seine Zerstreuung immer schon heimlich durch eine Vielfalt von Synthesen beherrscht ist, die sich ausserhalb der sichtbaren Arbeit des Bewusstseins vollzogen haben – „[...] unbewusste Synthese aus Elementen der Wahrnehmung und dunklen Vorstellungen, die selbst das Licht des Verstands manchmal nicht zu entmischen vermag“⁷¹⁶. So entbirgt die Passivität des Sinnlichen, die sich der *Kritik* als „unendlich dünne Oberfläche eines Mannigfaltigen“ darbot, hier eine unerwartete Tiefe.⁷¹⁷ Im Register der konkreten Existenz gibt es keine absolut originäre Passivität, und es gibt auch kein Äquivalent zum Apriori im Sinne eines Originären, das chronologisch erstes ist. Foucaults Vergleich, der hier nicht in seiner ganzen Ausführlichkeit wiedergegeben werden kann, läuft darauf hinaus, dass die *Pragmatische Anthropologie*, obgleich sie keine einzige explizite Referenz auf die *Kritik*

kontrolliert hat (ebd., S. 29) –, rät Brandt zu einem vorsichtigen Umgang mit dem Text: „Ohne philologischen Kommentar sollte man die Schrift also nur für allgemeinere Ideenflüge benutzen, bei Detailfragen kann es sein, dass man es nicht mit der Kantischen Theorie, sondern mit dem Text aus der Dachstube einer Hilfskraft zu tun hat“ (Brandt, *Die Leitidee der Kantischen Anthropologie*, S. 29).

⁷¹³ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 41.

⁷¹⁴ Ebd., S. 42.

⁷¹⁵ Ebd.

⁷¹⁶ Ebd.

⁷¹⁷ Ebd.

enthält, diese wiederholt, sie gar zu ihrem Kohärenzprinzip macht und letzteres deshalb nicht im „Menschen selbst als schon kohärentem Objekt“⁷¹⁸ suchen muss. Diese Wiederholung geschieht zum einen im Modus der Spiegelbildlichkeit und Negativität, was die Systematik und die Behandlung der einzelnen Vermögen anbelangt, und stellt zum anderen auf die Sprachlichkeit als ihr essentielles Substrat ab. Wenn man so will, verdichten sich die beiden letzten Aspekte in der massgeblichen Passage, wo Foucault die anthropologische Perspektive auf das Selbstbewusstsein thematisiert: „Das Selbstbewusstsein erscheint vielmehr als ständig wiederauflebende Versuchung eines polymorphen Egoismus: die Möglichkeit, ‚Ich‘ zu sagen, lässt um das Bewusstsein herum den Nimbus eines ‚geliebten Selbst‘ [Moi bien-aimé] entstehen, der es fasziniert [...]“⁷¹⁹ Die inverse Korrelation von Spontaneität und Passivität impliziert ausserdem eine Divergenz des Zeitverständnisses. In der Kritik gibt sich Zeit „transparent“ zur selbst nicht zeitlichen, weil konstitutiven, synthetischen Aktivität, und sie ist – „erste Eröffnung aller Erkenntnis“⁷²⁰ – als Anschauungsform des inneren Sinns auf eine äussere Welt und deren Passivität bezogen. In der Pragmatischen Anthropologie ist die Zeit dagegen „[...] durch eine Zerstreuung garantiert, die nicht übersteigbar ist; denn es ist nicht mehr jene des Gegebenen und der sinnlichen Passivität; es ist die Zerstreuung der synthetischen Aktivität in Bezug auf sich selbst – Zerstreuung, die ihr gewissermassen ‚Spiel‘ verleiht“⁷²¹. Sie ist hier nicht mehr dieses, „[...] worin und wodurch und womit die Synthese geschieht“, sondern das, was die synthetische Aktivität selbst zersetzt und sie so auf eine Freiheit hin öffnet.⁷²² Spiel der Freiheit, dem selbst die tiefsten Schichten originärer Passivität ausgesetzt sind und das Foucault erneut mit dem Begriff „Kunst“ gleichsetzt – „[...] auszuübende Negation, zu verleihender Sinn, herzustellende Kommunikation, riskante Freiheit, welche die Möglichkeit des Fehlers an die Arbeit der Wahrheit bindet, aber so den Bezug zur Wahrheit der Sphäre der Determinationen entkommen lässt“⁷²³. Der „Souveränität der Bestimmung“ in der *Kritik* entspricht in der anthropologischen Reflexion die Ungewissheit der Kunst.⁷²⁴ Während die für Foucault fundamentale Struktur der „Beziehung auf“ dort in der „Vorstellung“ – ausgehend von der Beziehung des inneren

⁷¹⁸ Ebd., S. 55.

⁷¹⁹ Ebd., S. 43.

⁷²⁰ Ebd., S. 58.

⁷²¹ Ebd., S. 56.

⁷²² Ebd.

⁷²³ Ebd., S. 57.

⁷²⁴ Ebd.

Sinns auf eine äussere Welt – manifest wird, ist es hier „Kunst“, die im Grunde auf die wechselseitige Zugehörigkeit von Wahrheit und Freiheit verweist.⁷²⁵ Anders gesagt, oder bezogen auf die zwei Niveaus des Apriorischen und des Originären, entfalte sich die Kritik in der (vereinheitlichenden) Dimension des „Ur-“, die Pragmatische Anthropologie in der (zerstreuenden) Domäne des „Ver-“.⁷²⁶ Schliesslich – so Foucault – gibt das Zeitverständnis der anthropologischen Reflexion, gibt der Umstand, dass jenes, was für sie Erstes ist, immer schon von der Zeit „eingehüllt“ ist, dem Originären seinen wahren Sinn zurück: „Das Originäre ist nicht das wirklich Primitive, es ist das wirklich Zeitliche. Das heisst, es ist da, wo, in der Zeit, die Wahrheit und die Freiheit einander angehören.“⁷²⁷ Es wurde bereits angedeutet, dass die Sprachlichkeit für Foucault das eigentliche Element der anthropologischen Wiederholung der Kritik auf der Ebene der Existenz oder des Originären darstellt. Dieser Aspekt wird anhand des „populären“ Charakters der Pragmatischen Anthropologie – Kant definiert sie in seiner Vorrede als „[...] systematisch entworfene und doch populär (durch Beziehung auf Beispiele, die sich dazu von jedem Leser auffinden lassen) in pragmatischer Hinsicht abgefasste [...]“⁷²⁸ – ausführlich vertieft. Über die genaue Bestimmung der populären Erkenntnis in der *Logik* als vollständige, erschöpfende Einsicht, die als solche „viele praktische Welt- und Menschenkenntnis“⁷²⁹ erfordere, erschliesst sich der zirkelhafte Charakter der *Pragmatische Anthropologie*: Sie ist populäre Erkenntnis des Populären – ein Zirkel, der für Foucault nicht aufzulösen ist, sondern „[...] hinzunehmen wie er sich gibt und wo er sich gibt – in der Sprache [langage]“⁷³⁰. Die *Pragmatische Anthropologie* ist gewissermassen ein Sprechen in der Sprache über die Sprache, das diese von innen her zu erhellen versucht – nicht, indem sie danach strebt, ihr Vokabular zu fixieren und zu rechtfertigen, sondern indem sie die Sprache (*langage*) als „Totalität einer Praxis, die nie in Frage gestellt wird“ erfasst.⁷³¹ Im Unterschied zur Kritik, deren Universalitätsanspruch Foucault mit ihrer „impliziten Latinität“⁷³² in Verbindung bringt, ist Kants *Anthropologie* in einem deutschen Ausdrucks- und Erfahrungssystem verwurzelt und funktioniert im Grunde als eine Art allgemeine Idiomatik; denn sie tut nichts anderes, als die vorhandenen Ausdrücke oder

⁷²⁵ Ebd., S. 58.

⁷²⁶ Ebd., S. 56.

⁷²⁷ Ebd., S. 58.

⁷²⁸ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 121.

⁷²⁹ Kant, *Logik*, S. 47.

⁷³⁰ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 60.

⁷³¹ Ebd.

⁷³² Ebd., S. 62.

Ausdrucksweisen in ihrem ganzen „Gewicht der Ernsthaftigkeit“⁷³³ zu „wägen“. Jedenfalls – und das ist essentiell – schöpfen sie ihre Rechtfertigung weder aus einem „der menschlichen Praxis fremden Grund“ noch aus einer „fernen Vergangenheit“.⁷³⁴ Als Beispiel wird die von der *Pragmatischen Anthropologie* aufgegriffene Klassifikation der Geisteskrankheiten angeführt, die im 18. Jahrhundert mit wissenschaftlichem Anspruch die überkommene, alltägliche und als zweifelhaft verworfene Benennung der Wahnsinnsformen abzulösen begann: „Die Unterschiede, welche die alltägliche Sprache [langage] zwischen *dumm, tor* und *narr* [dt. im Orig.] setzt, sind ebenso gültig und sinnvoll wie jene, die von den Naturalisten zwischen den zu Arten erhobenen Begriffen der *vesania* und *insania* errichtet worden sind. Auf anthropologischem Niveau gibt es keine mystifizierte Sprache [langage], noch nicht einmal ein falsches Vokabular.“⁷³⁵ Ganz allgemein gilt für die untersuchten Vermögen, Kräfte und Aberrationen des Gemüts, dass sie sich nur „[...] durch das Netz der Worte hindurch, wie es seit langem durch den täglichen Gebrauch gewoben wird“ zeigen.⁷³⁶ Der „reale Boden“ der *Pragmatischen Anthropologie* ist also viel eher „linguistisch“ als psychologisch, wenngleich die Sprache nicht als zu untersuchendes System, sondern als selbstverständliches, dem Untersuchenden wie dem Untersuchten vorgängiges Element gegeben ist.⁷³⁷ Foucault bringt es auf den Punkt, wenn er sagt, dass der Mensch „Weltbürger“ ist, einfach weil er spricht („Sein Wohnsitz ist ursprünglich Aufenthalt in der Sprache [langage] [...]. Die Wahrheit, welche die Anthropologie ans Licht bringt, ist somit nicht eine der Sprache [langage] vorgängige Wahrheit [...]“⁷³⁸), und schlägt indirekt einen Bogen zurück zu seinen ersten Einsichten in das Wesen der kantischen Anthropologie. Denn wie schon angedeutet ist der *citoyen du monde* auch „frei-handelndes Wesen“ oder Akteur einer umfassenden „Freihandels“-

⁷³³ Ebd., S. 60.

⁷³⁴ Ebd., S. 61.

⁷³⁵ Ebd., S. 60; die gerade in der Darstellung der Geisteskrankheiten sehr häufigen Referenzen auf lateinische Begriffe haben für Foucault – im Unterschied zur *Kritik* – nur den Wert des „Hinweises“ oder der „Markierung“ und legen eher Ambiguitäten des Sinns frei, als diesen zu fixieren (ebd., S. 62); Brandt deutet den Umgang mit der Sprache in der *Pragmatischen Anthropologie* dagegen als Verschleierung eines Mangels an Erfahrungstatsachen: „Das Fehlen der Empirie auf empirischem Gebiet wird kompensiert durch eine bestimmte Sprachpolitik; wo Kant selbst Areale stiftet und benennt, wird ein Einverständnis mit anderen oder allen suggeriert. Aus dem ‚ich benenne‘ wird ein ‚man nennt‘, ‚heisst‘ und dann am Ende ‚ist‘. Der prätendierte Konsens ersetzt den Sachzwang [...]. Die Verbaldistinktionen werden dadurch mit grösserem Gewicht versehen, dass kühn behauptet wird, sie beruhen nicht auf einem der tatsächlich unzähligen ingenüösen Einfällen des Autors, sondern entsprächen der üblichen Wortverwendung“ (Brandt, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 41).

⁷³⁶ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 63.

⁷³⁷ Ebd., S. 63f.

⁷³⁸ Ebd., S. 27.

Zone“, in der er seine Freiheiten zirkulieren lässt und sich dergestalt in einem „ununterbrochenen Handel [commerce]“ an die anderen bindet.⁷³⁹ Dementsprechend erkennt Foucault weder im Staat noch in der Familie, sondern im – von Kant an einigen Stellen referierten – „Tischgespräch“ das soziale und moralische Modell einer „*Gesellschaft* [dt. im Orig.], in der sich jeder zugleich gebunden und frei vorfindet“.⁷⁴⁰ Kants Bemerkungen zur manierlichen Konversation beim *convivium* wendet Foucault gleichsam zur idealtypischen Projektion einer Gesellschaftsform, wo sich in der „Transparenz“ einer gemeinsamen *langage* eine Beziehung aller mit allen etabliert, wo sich keiner privilegiert oder isoliert zu fühlen hat, sondern jeder, schweigend oder sprechend, in der gemeinsamen Souveränität der *parole* präsent ist, und wo schliesslich „[...] im geregelten Element der Sprache [langage] die Artikulation der Freiheiten und der Möglichkeit für die Individuen, ein Ganzes zu bilden, sich ohne die Intervention eines Zwangs oder einer Autorität, ohne Verzicht und Entfremdung organisieren können“.⁷⁴¹ Diesseits ihres „sozialutopischen Potentials“ zeigt die *Pragmatische Anthropologie* für Foucault aber vor allem, dass das Ursprüngliche einerseits mit dem Zeitlichen selbst zusammenfällt und andererseits nur im manifesten Verlauf des sprachlichen Austauschs greifbar wird.⁷⁴² Die massgeblichen Dimensionen der anthropologischen Wiederholung der *Kritik* sind damit zwar ausgeleuchtet, jedoch stellt sich mit unverminderter Dringlichkeit die Frage nach dem Sinn dieser Wiederholung gerade im Hinblick auf die „Frage nach dem Menschen“ in der *Logik* und angesichts der nach wie vor unklaren „Funktion“ der *Pragmatischen Anthropologie* im kantischen Denken. Foucault sucht die Antwort vorerst in den Fragmenten des *Opus postumum*, wo er sich in der unablässigen Befragung der Wechselbeziehung von „Gott“, „Welt“ und „Mensch“ eine „Transzendentalphilosophie“ im Sinne einer philosophischen „Reflexion des Fundamentalen“ abzeichnen sieht. Der Mensch fungiert in dieser fundamentalen dreiteiligen Struktur als verbindender *medius terminus* („[K]onkrete und aktive Einheit, in der und durch die Gott und die Welt ihre Einheit finden“⁷⁴³); das „Wesen“ dieser Verbindung sieht Foucault auf uneindeutige Weise mal als Denkakt des urteilenden Subjekts, mal als Form des Urteils selbst („[D]ie Trilogie Subjekt, Prädikat, Copula

⁷³⁹ Ebd.

⁷⁴⁰ Ebd., S. 64.

⁷⁴¹ Ebd.

⁷⁴² Ebd., S. 65.

⁷⁴³ Ebd., S. 48.

definiert die Gestalt des Bezugs zwischen Gott, der Welt und dem Menschen⁷⁴⁴) oder dann gar als reale Einheit des sinnlichen und des übersinnlichen Prinzips im „absoluten Ganzen“⁷⁴⁵ des Menschen bestimmt. Dabei bleibt für ihn das Wesentliche, dass die Frage nach dem Menschen nicht den Wert einer absoluten Referenz haben kann, weil er auch hier von Beginn weg als „Weltbewohner“ definiert ist: „[A]lle Reflexion über den Menschen ist zirkulär auf eine Reflexion über die Welt zurückverwiesen.“⁷⁴⁶ Der Weltbegriff des *Opus postumum* wird erkennbar in enger Verschränkung mit der Konstitution des empirischen Selbstbewusstseins entwickelt („Die Welt wird in den Implikationen des ‚Ich bin‘ entdeckt [...], [sie] ist der Begleitumstand der Bestimmung des Ich [moi] als objektiver Inhalt der Erfahrung im Allgemeinen“⁷⁴⁷) und unterscheidet sich in drei wesentlichen Punkten vom Begriff des „Universums“ oder „Alls“: Die Welt ist erstens das „Aktualitätssystem, das alle wirkliche Existenz umhüllt“ und als Inbegriff des Daseins Quelle der Existenz, zweitens ist sie im Gegensatz zum Universum nicht offener Raum des Notwendigen, sondern „Bereich, wo ein System der Notwendigkeit möglich ist“, und drittens bildet sie – trotz der Vorstellbarkeit einer Vielzahl möglicher Welten – eine Grenze, denn „[...] das Mögliche wird nur ausgehend vom gegebenen Aktualitätssystem gedacht“.⁷⁴⁸ Hier rekurriert Foucault nun auf die berühmte vierte Frage der *Logik*, die er sogleich von der Wiederholung der drei Fragen der *Transzendentalen Methodenlehre* nach den Quellen und dem Umfang menschlichen Wissens und der Grenzen der Vernunft abgelöst sieht. Für ihn verweist die Neuauflage dieser drei Fragen auf die zuvor erarbeitete „transzendentalphilosophische Struktur“ der Welt in ihrer fundamentalen Bedeutung als „Inbegriff des Daseins“. Foucault wähnt sich damit „[...] auf der Ebene der strukturalen Fundierung der *anthropologisch-kritischen Wiederholung*“⁷⁴⁹, denn im Grunde bezieht die Frage „Was ist der Mensch?“ die ersten drei Fragen nur auf sich, um sie zu wiederholen und so auf das fundamentale Niveau der „Transzendentalphilosophie“ zu heben: „[D]iese drei, schon im Gerüst des kritischen Denkens präsenten Begriffe *Quellen*, *Umfang* und *Grenzen* [dt. im Orig.] haben [...] dort das fundamentale Niveau erreicht, wo der *Inbegriff* [dt. im Orig.] der Existenz befragt wird.“⁷⁵⁰ Es folgt eine komplizierte Analyse aller

⁷⁴⁴ Ebd.

⁷⁴⁵ Kant, *Opus postumum*, S. 31.

⁷⁴⁶ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 27 und 49.

⁷⁴⁷ Ebd., S. 49f.

⁷⁴⁸ Ebd., S. 50f.

⁷⁴⁹ Ebd., S. 52.

⁷⁵⁰ Ebd.

Implikationen, die der Begriff der „Welt“ als „Quelle“, „Domäne“ (Umfang) und „Grenze“ des Wissens mit sich bringt. Ohne die Details hier in aller Ausführlichkeit auszubreiten, kann Foucaults Argumentation auf zwei Kernelemente reduziert wiedergegeben werden. Zum einen stellt sie auf die das kantische Denken angeblich durchgehend prägende, irreduzible Tripartition in Quelle, Umfang und Grenze ab: Diese liegt gemäss Foucault der internen Einteilung der Kritik der reinen Vernunft (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft) und der Gliederung der drei *Kritiken* ebenso zugrunde wie den drei fundamentalen Fragen, die für Kant alles Philosophieren animieren und schliesslich in der *Logik*, bezogen auf den Menschen als „Weltbewohner“, wiederholt werden.⁷⁵¹ Zum anderen will Foucaults Analyse zeigen, dass diese Wiederholung auf eine Substitution der soeben erwähnten systematischen Dreiteilungen durch sogenannte „transzendente Korrelate“ hinausläuft: Die „Welt“ ist in dem Masse *Quelle* des Wissens, wie ihre sinnliche Mannigfaltigkeit auf die Spontaneität des Verstandes bezogen ist („transzendente Korrelation Passivität-Spontaneität“), sie ist *Domäne* für die determinierende Aktivität eines urteilenden Subjekts, das gleichzeitig der Freiheit teilhaftig ist („transzendente Korrelation Notwendigkeit-Freiheit“), und sie ist *Grenze* aller möglichen Erfahrung für eine „Vernunftnatur“, die nach der Erkenntnis des Unendlichen strebt („transzendente Korrelation Vernunft-Geist“).⁷⁵² Auf diesen drei Korrelationen basiert für Foucault schliesslich die fundamentale „transzendentalphilosophische“ Thematik einer „reziproken Transzendenz von Wahrheit und Freiheit“.⁷⁵³ Damit scheint die Funktion der anthropologischen Frage in der „Ökonomie“⁷⁵⁴ des kantischen Denkens geklärt. Sie bewerkstelligt den Übergang von einer „propädeutischen“, kritischen Reflexion zur Einlösung einer „Transzendentalphilosophie“. Die *Pragmatische Anthropologie*, die gemäss Foucault weder eine Antwort noch eine umfassende empirische Erörterung auf die Frage „Was ist der Mensch“ bietet,⁷⁵⁵ ist als Wiederholung der *Kritik* auf dem Niveau des Originären also blosser Moment des Übergangs. Sie wiederholt, in *einer* Sprache und an *einem* Ort, das Apriori der Erkenntnis und den Imperativ der Moral und öffnet sich dadurch auf das, was sie postuliert und in dem sie sich gleichsam liquidiert: „[E]ine Transzendentalphilosophie, wo sich von seiner Begründung an das Verhältnis von

⁷⁵¹ Ebd., S. 53.

⁷⁵² Ebd., S. 53f.

⁷⁵³ Ebd., S. 54.

⁷⁵⁴ Ebd.

⁷⁵⁵ Ebd., S. 47f.; allerdings taucht die Frage „Was ist der Mensch“ im Manuskript auf (vgl. Brandt, Kritischer Kommentar, S. 28).

Wahrheit und Freiheit definiert findet“.⁷⁵⁶ Foucault bemüht hier ein letztes Mal das Prinzip der Tripartition, wenn er den Übergang vom kritischen Apriori über das anthropologische Originäre zum „transzendentalphilosophischen“ Fundamentalen nach der Logik von Quelle („Verhältnis Passivität und Spontaneität“), Umfang („Verhältnis von zeitlicher Zerstreuung und Universalität der Sprache [langage]“) und Grenze („[D]ie Zugehörigkeit von Wahrheit und Freiheit ereignet sich in der Form der Endlichkeit“) denkt.⁷⁵⁷ Die Tragweite dieses Prinzips wird anhand der Verortung des kantischen Denkens und speziell der *Pragmatischen Anthropologie* im ideengeschichtlichen Kontext deutlich. Foucault untersucht deren Wechselwirkungen mit der zeitgenössischen anthropologischen Forschung deutschsprachiger Provenienz und führt das „initiale Projekt“ einer Anthropologie auf die zu Beginn des 18. Jahrhunderts einsetzende „Diskrepanz zwischen *Physis* und *Physik*“ zurück.⁷⁵⁸ Paradoxerweise zugleich Ursache und Effekt einer Sezession der Physiologie von der Einheit der *res extensa*, hatte die Anthropologie bald ihren Platz am schwierigen Kreuzpunkt von Seele und menschlicher *Physis* eingenommen, wo sie sich fast unweigerlich von der normativen und reduktiven Wissenschaft des belebten menschlichen Körpers zur empirischen „Erkenntnis von der Erkenntnis des Menschen“ entwickelte und jene um ein menschliches „Wesen“ zentrierte epistemologische Struktur gebär, mit der sie die drängendste Frage der „fortan eines Gottes beraubten klassischen Philosophie“ – „[K]ann es eine empirische Erkenntnis der Endlichkeit geben?“ – beantworten zu können glaubte.⁷⁵⁹ Genau an diesem Punkt interveniert also Kant mit seiner kritischen *remise en place* im Sinne einer Bestimmung der Möglichkeiten und Grenzen der Erkenntnis, die trotz aller oberflächlicher Ähnlichkeiten im Gestus nicht mit einer Anthropologisierung des Denkens zu verwechseln ist.⁷⁶⁰ Denn die Endlichkeit kann im kantischen Denken nicht auf dem „Niveau ihrer selbst“ reflektiert werden, sondern muss immer – statt auf eine Ontologie des Unendlichen – auf die apriorischen Bedingungen der Erkenntnis bezogen werden. Die anthropologische Erkenntnis bleibt der *Kritik* konsequenterweise ebenso unterworfen und bietet – wie von Foucault ausführlich dargelegt – das Fundamentale nicht einfach in der Form der Positivität dar.⁷⁶¹ Schliesslich lässt die Missachtung der von Kant gezogenen Grenzen

⁷⁵⁶ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 66.

⁷⁵⁷ Ebd., S. 66f.

⁷⁵⁸ Ebd., S. 71f.

⁷⁵⁹ Ebd., S. 72f.

⁷⁶⁰ Ebd., S. 74.

⁷⁶¹ Ebd., S. 76.

beziehungsweise die irrtümliche Umdeutung des intermediären Charakters des Originären zum sowohl mit den Privilegien des Apriori als auch mit dem Sinn des Fundamentalen ausgestatteten *mixte impur* genau jene „anthropologische Illusion“ entstehen, die Foucault in ein spiegelbildliches Verhältnis zur transzendentalen Illusion der vorkantischen Metaphysik bringt, ja sogar durch eine „Bedeutungsverschiebung“ historisch aus dieser abzuleiten weiss. Eigentlich verdichtet sich Foucaults ganze Argumentation in dieser knappen, ironischen Passage, mit der er die Verklärung der Unvermeidbarkeit des *transzendentalen Scheins* zum konkreten Stigma der Endlichkeit auf den Punkt bringt: „Was Kant darin [im *transzendentalen Schein*] auf eher irreführende Weise als ‚natürlich‘ bezeichnete, wurde als grundlegende Form der Beziehung zum Objekt vergessen und als ‚Natur‘ der menschlichen Natur wiedergewonnen.“⁷⁶² Der Überschreitung des Feldes möglicher Erkenntnis hin auf ein Unendliches substituiert sich die „reflexive Regression“ eines Denkens in den Kategorien des Selben und des Anderen, wodurch die Problematik der Endlichkeit in den „Bereich der Entfremdung“ eintritt – „[...] alle Erkenntnis des Menschen gibt sich als von Beginn weg dialektisiert oder von Rechts wegen dialektisierbar“.⁷⁶³ Für Foucault macht die irreduzible Dispersion der Konzepte des Apriori, des Originären und des Fundamentalen, nach denen sich das Feld philosophischer Reflexion aufzuteilen hat, das Wesentliche der von der nachfolgenden Philosophie so offensichtlich missachteten kantischen „Lektion“ aus. Die irrtümliche Konfusion dieser Konzepte oder „Destrukturierung des philosophischen Felds“ zeige sich ausserdem am deutlichsten in der Phänomenologie, weil sich Husserls Anstrengungen durch *Epoché* und *Reduktion* ebenso wenig von „Hypothek der Empirizität“ befreien können wie das Apriori letztlich nicht aus dem Originären selbst zu gewinnen ist – „alle phänomenologischen Psychologien und andere Variationen über die Analyse der Existenz sind das trübselige Zeugnis davon“.⁷⁶⁴ Als letzte „authentische Artikulation des Philosophierens“ oder Möglichkeit, unter Massgabe einer „neuen Strenge“ überhaupt noch zu philosophieren, wird schliesslich Nietzsches Denken gepriesen – als „[...] authentische Wiederholung dessen, in der unsrigen Welt, was für eine schon ferne Kultur die Reflexion über das Apriori, das Originäre und die Endlichkeit war“.⁷⁶⁵ Und Foucault beendet seine umfangreiche Einleitung mit einem weiteren raunenden Bezug auf das „nietzscheanische

⁷⁶² Ebd., S. 77.

⁷⁶³ Ebd., S. 77f.

⁷⁶⁴ Ebd., S. 67f.

⁷⁶⁵ Ebd., S. 68.

Unternehmen“ und dem Ruf nach einer *wahren* Kritik, das heisst einer „[...] Kritik der Endlichkeit, die Befreiung sowohl im Bezug auf den Menschen wie auf das Unendliche wäre und die zeigte, dass die Endlichkeit nicht Ende [terme], sondern diese Krümmung oder dieser Knoten der Zeit ist, wo das Ende [fin] Beginn ist [...]“.⁷⁶⁶ In diesem Sinne schliesst die *Introduction à l'Anthropologie de Kant* mit einer eindeutigen Antworten auf die Frage „Was ist der Mensch?“: „*der Uebermensch* [dt. im Orig.]“.⁷⁶⁷

Es fällt auf, dass der Text der unlängst publizierten *thèse complémentaire* mitunter wesentliche Konzepte des „späteren“ Foucault vorwegnimmt. Die Forschung hat sich bisher vor allem auf diesen prospektiven Aspekt konzentriert und die in der *Introduction à l'Anthropologie* enthaltenen Ansätze zu einer „Archäologie des Wissens“,⁷⁶⁸ einer „Ästhetik der Existenz“ oder zu einem *souci de soi* herausgearbeitet.⁷⁶⁹ Nun lassen sich in Foucaults Auseinandersetzung mit der kantischen Anthropologie aber unschwer auch zahlreiche Bezüge zu seinem bisherigen Denken entdecken. Diese sollen zunächst im Vordergrund stehen – nicht nur, weil sie von der Forschung noch kaum in Betracht gezogen wurden, sondern auch, weil damit vielleicht einige der bisher aufgeworfenen Fragen beantwortet werden können. Zunächst lässt sich im Rückblick auf das vorangehende Kapitel eine oberflächliche Kongruenz feststellen: Die *Introduction à l'Anthropologie* dreht sich wie *Raymond Roussel* hauptsächlich um die Verortung eines „auffälligen“ Textes im Korpus eines kompletten Œuvre – steht dort das Verhältnis von *La Vue* zur Offenbarung des Verfahrens und zu den von diesem determinierten Texten in Frage, geht es hier um das Verhältnis der *Pragmatischen Anthropologie* zur *Kritik* und zur „Transzendentalphilosophie“. Die bloss äusserliche Übereinstimmung verweist jedoch auch auf tiefere und wesentlichere Verbindungen zwischen beiden Untersuchungen. Foucault interessierte sich nach eigenem Bekunden für die Kunst Roussels vor allem im Hinblick auf die Tatsache, dass wir in einer Welt leben, in der es Gesagtes gibt. Und diese Tatsache steht auch im Zentrum von Foucaults Exegese der *Pragmatischen Anthropologie* beziehungsweise lag sie indirekt schon der Auseinandersetzung mit dem psychoanalytischen Traumdeutungs- oder Subjektkonzept in der Binswanger-Einleitung zugrunde. Dort ging es Foucault letztlich darum, die sich frei in der Traumimagination

⁷⁶⁶ Ebd., S. 67f.

⁷⁶⁷ Ebd., S. 68.

⁷⁶⁸ Hemminger, *Kritik und Geschichte*, S. 63 u. 166f.

⁷⁶⁹ Fimiani, *Rewriting Kant*, S. 100.

entfaltende Existenz gegen Lacans Position zu verteidigen, das heisst gegen ihre Verstrickung in die Sprache (*langage*) als „[...] dialektisches Element, in dem sich die Gesamtheit der Bedeutungen der Existenz konstituiert [...]“⁷⁷⁰. Diese Apologie der freien Imagination zeigte dabei auch eine Widerstands- oder Verweigerungshaltung an, die in der Folge und unter neuen theoretischen Vorzeichen für längere Zeit den *penchant* seiner Argumentation bestimmte. Foucaults *thèse complémentaire* lässt sich nun nicht bloss als philosophiegeschichtliche Studie lesen, sondern kann gleichsam als Neuauflage, Revision oder jedenfalls als differente Wiederholung des anthropologischen Entwurfs in der Binswanger-Einleitung gedeutet werden. Denn seine Einsichten aus der Interpretation der *Pragmatischen Anthropologie* eröffnen Foucault offenbar eine neue Möglichkeit, das Dasein beziehungsweise „In-der-Welt-sein“ des Menschen zu denken. Die *Pragmatische Anthropologie* entfaltet sich im Raum der Selbstaffektion oder Selbstbeobachtung, der von der *Kritik* zugleich geöffnet und verschlossen wird – Letzteres in dem Sinn, dass intellektuelle Anschauung und damit ein unmittelbarer Zugang zu anthropologischen Essenzen oder Ähnlichem prinzipiell ausgeschlossen ist. Subjektivität konstituiert sich als „gesprochenes Ich“ (*Je parlé*) beziehungsweise als „Ich-Objekt“ (*Moi objet*) und ist dergestalt unentrinnbar in die Ubiquität einer „schon gesprochenen Sprache [*langage*]“⁷⁷¹ verstrickt und von einer sprachlich verfassten Welt als aktuellem System der realen Bezüge und Notwendigkeiten eingehüllt, in dem selbst die tiefsten Schichten des Gegebenen schon von unbewussten Synthesen durchwirkt sind. Auf den ersten Blick scheint Foucault hier genau die Argumentation zu wiederholen, dergegenüber er sich in der Binswanger-Einleitung auf die Irreduzibilität und Freiheit der unmittelbaren Traumimagination berufen hatte. Eine unerwartete Tiefen entbergende Oberfläche des Wahrnehmbaren und besonders die unentrinnbare „Gefangenschaft“ der Existenz in der Sprache erinnern wiederum stark an die Roussel-Studie, deren Kontrast zur daseinsanalytischen, surrealistischen oder „nietzscheanischen“ Verklärung der Imagination bereits herausgestellt wurde. Zu behaupten, Foucaults *thèse complémentaire* wiederhole die Einsichten aus der Analyse von Roussels Werk, würde zwar auch hier der Chronologie der Texte widersprechen; unabhängig von der Frage nach Vorgängigkeit oder zeitlichen Bezügen fällt jedoch in beiden Texten neben der absoluten Prävalenz des Sprachlichen vor allem eine Ähnlichkeit der Perspektive auf Letzteres auf. Roussels tropologische Spielereien oder „Maschinen“

⁷⁷⁰ Foucault, Introduction à Binswanger, S. 73.

⁷⁷¹ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 65.

können gewissermassen als Metapher für das Verhältnis des Subjekts der *Pragmatischen Anthropologie* zur *langage donné* gelesen werden: Dort die kreative „Wiederverwertung“ alltäglicher Sprachsequenzen als Silbenreservoirs und Lautketten, die spontan neue „Welten“ generieren, hier die dem Weltbürger im Rahmen einer pragmatischen Freiheit zu Gebote stehende „Kunst“, mit der er sich die zeitliche Zerstreuung und Instabilität der die Welt konstituierenden Synthesen zunutze macht. Es liegt nicht fern zu behaupten, dass die Einleitung zur *Pragmatischen Anthropologie* die wesentliche Erkenntnis aus der Analyse von Roussels künstlerischem Schaffen und Schicksal philosophisch vertieft – nämlich, dass es aus dem einfachen Grund kein der Sprache und der Existenz gemeinsames System gibt, weil die Sprache, und nur sie allein, das System der Existenz bildet.⁷⁷² Der Mensch ist also in Foucaults Auslegung der *Pragmatischen Anthropologie* im weitesten Sinne *être langagier*, weshalb hier erneut die Frage nach der Affinität zum lacanschen Sprach- und Subjektverständnis aufzuwerfen ist. Vielleicht kann ein erster Unterschied zu Lacan daran festgemacht werden, dass sich Foucault, obschon er beispielsweise die Relevanz der paradigmatischen und syntagmatischen Verweisstrukturen im „Netz der Worte“ hervorhebt, nicht so sehr für die Ebene der Signifikanten interessiert als vielmehr für das „Gewicht der Ernsthaftigkeit“ (*poids de sérieux*) jener „schon gegebenen Ausdrücke“ und deren Beziehungen untereinander.⁷⁷³ Im Hinblick auf Lacans theoretische Verwurzelung in Kojèves Hegel-Exegese lässt sich eine wesentlichere Differenz herausarbeiten. Konkret geht es um die Figur des „Geistes“, der in Foucaults eng an der kantischen Kritik orientierten Einleitung wie ein Fremdkörper wirkt. Andrea Hemminger führt Foucaults Insistieren auf der Rolle des „Geistes“, mit dem er Kant irrtümlicherweise im Licht der hegelschen oder allgemein nachkantischen Philosophie interpretiere, auf eine interessierte Lektüre der *Pragmatischen Anthropologie* vor dem Hintergrund von Kojèves anthropologischer Deutung der *Phänomenologie des Geistes* zurück.⁷⁷⁴ Auf der Ebene der Existenz *conditio sine qua non* der Anthropologie ist der „Geist“ auf der Ebene der Erkenntnis der Kritik des transzendentalen Scheins unterworfen, wodurch das Absolute sowohl als Erkenntnisziel wie als Organisationsprinzip in unerreichbare Ferne rückt und eine „absolute Anthropologie“⁷⁷⁵ im Sinne Kojèves undenkbar wird. Einzig gangbarer Weg bleibt eine pragmatisch orientierte Anthropologie, worin der „Geist“ als belebendes

⁷⁷² Foucault, Raymond Roussel, S. 203.

⁷⁷³ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 60.

⁷⁷⁴ Hemminger, Kritik und Geschichte, S. 39 u. 223.

⁷⁷⁵ Hyppolite, La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine, S. 239.

Prinzip einer „ent-dialektisierten Dialektik“ das Gemüt der Passivität seiner phänomenalen Bestimmungen entreisst, ihm durch das Gewimmel der Ideen – „[...] die sich bilden und auflösen wie lauter partielle Leben [...]“ – die Freiheit des Möglichen eröffnet und ihm eine Zukunft verschafft, die es einzig sich selbst verdankt.⁷⁷⁶ Fast will es scheinen, als bemühe Foucault das Konzept des „Geistes“ nur, um es sogleich wieder „wegzusperrern“ oder „durchzustreichen“; er verwendet es, um deutlich zu machen, dass es im Bereich der Anthropologie kein Absolutes oder Endgültiges, keine dialektische Vermittlung von Denken und Sein gibt, weil die *Kritik* auch hier nicht unterlaufen werden kann. Im Vergleich mit Lacan sollen natürlich auch die einschlägigen Ähnlichkeiten nicht unerwähnt bleiben: von den unbewussten sprachlichen Synthesen, die auch das Licht des Verstands nicht immer durchdringt, über die Instanz des *Je parlé*, die der Identitätsbildung und der Erinnerung der eigenen Vergangenheit stets vorgängig ist, bis zur permanenten Gefahr für ein sprachlich konstituiertes Selbstbewusstsein, dem Prestige eines *Moi bien-aimé* zu verfallen. Die stumme „Abrechnung“ mit Kojève lässt jedoch den Schluss zu, dass sich die vertiefte Problematisierung dieser Themen wohl kaum im Kontext einer Dialektik von Herr und Knecht oder in Begriffen wie Begehren um Anerkennung, Entfremdung oder „volles“ und „leeres Sprechen“ vollziehen würde. Zwar kann auch in der *Pragmatischen Anthropologie* ein „Sprechen“ jederzeit durch ein anderes unterlaufen oder überschritten werden – „[i]n der anthropologischen Region gibt es keine Synthese, die nicht bedroht wäre“⁷⁷⁷ –, es erlangt sein Gewicht oder seine Wahrheit aber einzig dadurch, dass es in die Sphäre des effektiv Gesagten oder „Ausgetauschten“ („[...] durch die zeitliche Zerstreuung der Synthesen hindurch und in der Bewegung der Sprache [langage] und des Tausches“⁷⁷⁸) eintritt. Die zeitliche Zerstreuung der Synthesen kann auch nie auf ein reines Gegebenes hin überschritten werden; die *Pragmatische Anthropologie* ist frei vom „Gewicht der Ursprünge“. Foucault demonstriert am Beispiel der Auseinandersetzung mit Schütz, worin sich Kants anthropologische Reflexion prinzipiell von einer nur zu bekannten „falschen Anthropologie [...], die versuchen würde, die Strukturen des Apriori zu einem Anfang, zu einem Archaismus des Faktischen oder des Rechts hin zu verschieben“⁷⁷⁹ unterscheidet, und greift damit das entscheidende genealogische Argument aus dem letzten Teil der *Histoire de la folie* – die vor dem Hintergrund der klassischen Internierungspraxis und der

⁷⁷⁶ Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant, S. 39.

⁷⁷⁷ Ebd., S. 43.

⁷⁷⁸ Ebd., S. 65.

⁷⁷⁹ Ebd., S. 58.

juristischen Definition der Rechtsfähigkeit des Individuums problematisierte *unité mythique* von „Unvernünftigem“ und Unmündigem – wieder auf. Allerdings rekurriert die Polemik gegen die vermeintlichen Ursprünge hier auch nicht mehr auf einen geheimen „Gegen-Ursprung“, wie er im letzten Teil der Geschichte des Wahnsinns noch in der Gestalt von Rameaus Neffen aufzublitzen schien. In den gleichen Kontext und zeitlichen Horizont schreibt sich die in beiden Texten kritisierte Naturalisierung oder Normalisierung von menschlicher Vernunft und Freiheit ein: Der *bon usage de la liberté* – in der *Histoire de la folie* Kapitelüberschrift und sarkastische Anspielung auf die im grellen Licht der Genealogie fadenscheinig gewordene „Freiheit“ der Wahnsinnigen im modernen Asyl – steht in der Einleitung zur kantischen Anthropologie für das Spiel einer sich bis zu einem gewissen Grad selbst ermöglichenden, dabei aber immer schon mit der unausweichlichen Gefangenschaft in einem sterbenden Körper konfrontierten, diätetischen Freiheit. Dieselbe Wendung signifiziert hier die Tatsache der Gefangenschaft in einem endlichen Körper, dort den Skandal der Gefangenschaft in einer endlichen „Seele“. Der Vergleich liesse sich auf einer tieferen Ebene fortsetzen, wo sich als äusserste Garantie der Freiheit das „moralische Gesetz“ einerseits und eine „dionysische Animalität“ andererseits gegenüberstünden. Schon hier zeigte sich ein grundlegender Unterschied: Das Problem der anthropologisierten Vernunft – oder allgemeiner der Verquickung des Transzendentalen mit dem Empirischen oder des Fundamentalen mit dem Positiven in der anthropologischen Illusion eines naturgegebenen oder verheissenen Menschenwesens („Spiegelbild der transzendentalen Illusion“⁷⁸⁰) – wird in Foucaults *thèse complémentaire* aus der Warte der kantischen *Kritik* beziehungsweise einer noch genauer zu erörternden „Transzendentalphilosophie“ angegangen, wobei die Argumentation vor allem auf der irreduziblen Teilung des philosophischen Feldes in die Bereiche des Apriori, des Originären und des Fundamentalen – „Zerstreuung, die zu reduzieren keine dialektische oder phänomenologische Konfusion das Recht haben wird“⁷⁸¹ – beharrt und diese explizit gegen eine stark von Hegel und Husserl beeinflusste Schulphilosophie im Allgemeinen und implizit gegen Kojève im Besonderen verteidigt.⁷⁸² Foucault entreisst gleichsam „Kants Erbe“⁷⁸³ der Vergessenheit, wenn er die Abhängigkeit der Anthropologie von der

⁷⁸⁰ Ebd., S. 77.

⁷⁸¹ Ebd., S. 67.

⁷⁸² Ute Frietsch weist jedoch auch darauf hin, dass die Trias von Apriori, Originärem und Fundamentalem einen unausgewiesenen Rekurs auf die husserlsche Terminologie darstelle (Frietsch, Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants, S. 27).

⁷⁸³ Hemminger, Kritik und Geschichte, S. 49.

Kritik herausstreicht, erstere als Wiederholung letzterer im verzeitlichten Originären enthüllt und die anthropologische Reflexion sodann auf der Ebene des Fundamentalen oder der „Transzendentalphilosophie“ im System der „Korrelate“ überwunden sieht. Es ist jedoch sehr fraglich, ob Foucault erst im Verlauf seiner Untersuchung entdeckte, dass Kants kopernikanische Wende keine „anthropologische Revolution“ ist, sich ihm die „kantische Lektion“⁷⁸⁴ also wider Erwarten aufdrängte und der historische Rekurs auf Kant unverhofft zur philosophischen Besinnung führte.⁷⁸⁵ Eine solche Interpretation scheint nicht nur den rhetorischen Effekten des foucaultschen Textes zu erliegen, sie übersieht auch, dass die „kantische Lektion“ bereits in der Anthropologie-Vorlesung an der ENS unmissverständlich geltend gemacht wurde. Die *Introduction à l'Anthropologie* stellt also auch in dieser Hinsicht eine Wiederholung dar. Gerade der Vergleich mit der Vorlesungsmitschrift macht aber wesentliche Divergenzen sichtbar, die das Charakteristische des Textes besser ans Licht bringen. In erster Linie fällt auf, dass der phänomenologische Begriff der (Lebens-)Welt nicht mehr mit den dionysischen Entgrenzungen einer „nietzscheanischen Anthropologie“, sondern mit dem Weltbegriff der *Pragmatischen Anthropologie* als einzig Möglichem konfrontiert wird. Letzterer ist als sprachlich konstituiertes, geschlossenes Weltganzes und „aktuelles System der Notwendigkeiten“ bestimmt, das alle reale Existenz vollständig enthält und umschließt. Obgleich dieses System alles Denkmögliche bedingt, kann die Existenz anderer Welten genauso wenig ausgeschlossen werden, wie die aktuelle Welt letztlich selbst einer unerbittlichen Zeitlichkeit ausgeliefert ist. Was im Kleinen, das heisst als Überschreitung gegebener Synthesen durch eine mit dem „Nicht-Begründeten im Bedingten“⁷⁸⁶ spielenden „Kunst“ möglich ist, muss schliesslich auch im Grossen für das Ganze der „Welt“ gelten können. In beiden Fällen steht aber fest, dass sich alle Überschreitung stets im Element der *langage* vollzieht. Foucault vertieft besonders im Schlussteil seiner Einleitung das hier zur Sprache kommende Problem der Endlichkeit. Er attestiert Kants Philosophie nun explizit den Rang der philosophisch stringentesten Lösung dieses Problems, das

⁷⁸⁴ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 74.

⁷⁸⁵ Hemminger, *Kritik und Geschichte*, S. 26f.: „Befasst man sich nun mit Foucaults *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, dann wird recht schnell deutlich, dass Foucault hier eine Erkenntnis gewinnt, die ihn entscheidend prägt. Zum Ausdruck kommt diese Erkenntnis in Form eines Umschlags: Scheint Foucault zu Beginn seiner Studie davon auszugehen, dass Kants kopernikanische Wende sich letztlich als eine anthropologische Revolution entpuppen wird, was wiederum bedeuten würde, dass er in Kant den Urvater einer Anthropologisierung des Denkens erblickt, so kommt er am Schluss seiner Analyse zu einer anderen Einschätzung, indem er nunmehr von einer ‚von Kant erteilten Lektion‘ spricht [...]“.

⁷⁸⁶ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 43.

philosophiehistorisch „[...] von einer Befragung der Grenze und der Überschreitung [auf ein Unendliches hin] zu einer Befragung der Rückkehr zu sich [als Menschenwesen] übergegangen [sei]“⁷⁸⁷ und zwischen diesen beiden Alternativen suspendiert schien. Gleichwohl schliesst der Text mit dem Ruf nach einer neuen „Kritik der Endlichkeit“ unter dem Leitstern Nietzsches, dessen Denken schon zuvor unter dem Aspekt seiner „Filiation und Treue dem ‚alten Chinesen von Königsberg‘ gegenüber“ als letzte Möglichkeiten des Philosophierens unter einer „neuen Strenge“ gerühmt wurde.⁷⁸⁸

Vor einer genaueren Erörterung der Nietzsche-Referenz und ihrer tieferen Implikationen soll jedoch nochmals kurz versucht werden, den von Foucault in seiner *thèse complémentaire* vollzogenen Schritt in seiner retrospektiven Tragweite zu erfassen. Der Vergleich mit der Vorlesungsmitschrift von Lagrange oder allgemein mit dem ganzen Vorlauf zur *Histoire de la folie* macht vor allem deutlich, dass das Moment einer tragischen, surrealen oder dionysischen und sich jedenfalls jenseits von aller (sprachlichen) Ordnung entfaltenden „Freiheit“ jetzt völlig fehlt. Dieses Moment einer „schwarzen Anthropologie“, das auch als Moment des „Widerstands“ im weitesten Sinne zu verstehen war, wird gleichsam entbehrlich in einer *Pragmatischen Anthropologie*, die den Menschen als frei handelndes und zugleich unentrinnbar in den *commerce* und das Spiel einer sprachlich konstituierten Welt verwickeltes Wesen definiert. Vielleicht liesse sich auch sagen, dass Foucault jenes vorwiegend in Auseinandersetzung mit dem Sprach- und Subjektverständnis einer stark von Kojève beeinflussten lacanschen Psychoanalyse entwickelte Widerstandsmoment zugunsten einer entdialektisierten, nicht mehr an den Prinzipien der Entfremdung und Vermittlung oder am Endgültigen orientierten Auffassung des Verhältnisses von Sprache und Existenz aufgab. Von entscheidender Bedeutung ist hierbei die Ebene des Originären oder jene „Zusammenhänge der zeitlichen Zerstreuung und der Universalität der Sprache [langage]“⁷⁸⁹, worin sich die Diskontinuität einer „undurchsichtigen“ Zeit mit der unhintergebar sprachlichen Verfasstheit der Welt zur stets gebotenen Möglichkeit der Überschreitung verbindet. Im Unterschied dazu war eine temporale Diskontinuität bisher durch das Primat des Räumlichen garantiert, während die Überschreitung – zumindest bis in die ersten beiden Teile von *Histoire de la folie* hinein – ein letzten Endes immer unartikulierbares, wahnsinniges „Jenseits“ vorauszusetzen schien. Die Idee der Überschreitung hat sich also gleichsam von einer „vertikalen“ auf eine

⁷⁸⁷ Ebd., S. 77f.

⁷⁸⁸ Ebd., S. 68.

⁷⁸⁹ Ebd., S. 67.

„horizontale“ Achse verlagert. Was sich in der *Histoire de la folie* in einer untergründigen Verschiebung bereits ankündigte und wofür Roussels Kunst metaphorisch steht,⁷⁹⁰ wird in der Interpretation der *Pragmatischen Anthropologie* als Überschreitung einer opaken *langage* in einer gebrochene Zeit theoretisch ausgearbeitet – als Überschreitung, die weder ein Unmittelbares jenseits der Sprache kennt noch mit der Dialektik der Enthüllung eines „wahren“ Impliziten oder der Bewusstwerdung verborgener Voraussetzungen zu verwechseln ist; als Überschreitung, die den Horizont einer „Bewegung des *wahrhaft Zeitlichen* und *wirklich Ausgetauschten*“⁷⁹¹ niemals verlässt, aber gleichwohl von der *jeweiligen* Endlichkeit befreien und so eine neuartige „Unendlichkeit“ eröffnen kann. Diese transgressive Freiheit ist auch nicht mehr durch eine „grosse Unvernunft“ gewährleistet, sondern durch eine kritische Vernunft, die historisch als vergessenes Drittes zwischen einer Epoche des dogmatischen und einer Epoche des anthropologischen „Schlummers“ zu verorten ist. Wenn die Freiheit und „spielerische“ Endlichkeit der *Pragmatischen Anthropologie* also das Apriori der *Kritik* und den *moralischen Imperativ* voraussetzen, wird auch die Frage unausweichlich, ob Foucault mit seiner Deutung der Anthropologie als Wiederholung der *Kritik* – trotz des starken Bezugs auf Nietzsche und die „Ewige Wiederkehr“⁷⁹² – letztlich auf einem ahistorisch-kantischen Boden steht, oder ob er in der anthropologische Sphäre des Originären beziehungsweise der Existenz paradoxerweise auch die *Kritik* unterlaufen sieht. Teile der Forschung sehen Foucault hier eindeutig als „Erben“ Kants, weil auch für ihn die anthropologische Wiederholung auf das Faktisch-Empirische beschränkt bleibe und deshalb den Bereich des Apriorischen nicht tangiere.⁷⁹³ Dass die angemahnte „wahre *Kritik*“⁷⁹⁴ nach dem Modell des „nietzscheanischen Unternehmens“⁷⁹⁵ aber gleichsam einem kantischen Apriori unterworfen bleiben sollte, kann nur schon im Rückblick auf die Anthropologie-Vorlesung bezweifelt werden; denn dort überwand die „nietzscheanische Kritik“ explizit auch das kantische „Vorgängermodell“ („[D]ie kantische Befragung ist überschritten“⁷⁹⁶). Vor diesem Hintergrund scheint die These, Foucaults Deutung der *Pragmatischen*

⁷⁹⁰ Pierre Macherey meint, dass der exemplarische Charakter von Roussels Wahnsinn in der „Ökonomie“ von Foucaults Werk gewissermassen den Übergang von *Histoire de la folie* zu *Les mots et les choses* bewerkstelligt (Macherey, Foucault lecteur de Roussel, S. 180); die *Introduction à l'Anthropologie* zeigt, dass sich dieser Übergang im Wesentlichen schon vor der Publikation von Raymon Roussel vollzogen hat.

⁷⁹¹ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 65.

⁷⁹² Ebd., S. 68.

⁷⁹³ Hemminger, *Kritik und Geschichte*, S. 157 u. 216f.

⁷⁹⁴ Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, S. 78.

⁷⁹⁵ Ebd.

⁷⁹⁶ Lagrange/Foucault, *Problèmes de l'anthropologie*, S. 49.

Anthropologie impliziere eine Hintertreibung der kantischen Erkenntnistheorie, durchaus plausibel.⁷⁹⁷ Und nicht zuletzt kann man sich im Anschluss an *Histoire de la folie* nur schwer vorstellen, dass Foucault das transzendente Subjekt als absolute Grenze für eine unerbittliche Historizität zu akzeptieren gewillt war. Losgelöst von dieser Frage gilt es aber nochmals festzuhalten, dass Foucault sein hauptsächliches Anliegen einer neuen Auffassung von Endlichkeit eng mit einer neuen Bestimmung des Verhältnisses von Sprache und Existenz beziehungsweise mit der Ausarbeitung der elementar sprachlichen Verfasstheit letzterer verknüpft. Vor allem hierin ist wohl mit Blick auf das frühe „Frühwerk“ die wesentliche Demarche der *Introduction à l'Anthropologie* zu sehen. Das zeigt sich auch daran, dass man Foucault vorhalten kann, sein Insistieren auf der tragenden Rolle der Sprache in der *Pragmatischen Anthropologie* lasse sich aus dem kantischen Text heraus eigentlich nicht rechtfertigen.⁷⁹⁸ Die Verschiebung hin zur Sprachlichkeit oder zu einem neuen Verständnis von „Überschreitung“ ereignete sich allem Anschein nach parallel zu einer Verlagerung des Schwerpunkts in Foucaults Nietzsche-Rezeption. Es fällt auf, dass in der *Introduction à l'Anthropologie* weder Dionysos noch die Tragödie erwähnt sind; mit Nietzsche bringt Foucault hier vor allem die Idee der „Ewigen Wiederkehr“ in Verbindung und beschwört in diesem Zusammenhang den „Übermenschen“. Ewige Wiederkehr differenter „Aktualitätssysteme“ und der jeweiligen Möglichkeiten zu ihrer radikalen Überschreitung, die sich unter „transzendentalphilosophischer“ Obedienz auf das Feld des „Originären“ beschränkt? Kann man sich hier auf Hyppolites Urteil verlassen, dessen Gutachten Foucaults *thèse complémentaire* vielmehr Nietzsche als Kant verpflichtet sah?⁷⁹⁹

⁷⁹⁷ „[...] Foucault legt nahe, dass die *Anthropologie* (vielleicht unwissentlich) den Rahmen der kritischen Philosophie aufbricht, indem sie die historische Spezifität unserer Apriori-Kategorien, ihre Verwurzelung in variablen sozialen und linguistischen Praktiken und Institutionen enthüllt. Foucaults Lesart von Kants *Anthropologie* suggeriert also, dass Kants System selbst den Samen zu seiner eigenen radikalen Transformation enthält“ (Allen, Foucault and Enlightenment, S. 186).

⁷⁹⁸ Vgl. Hemminger, Kritik und Geschichte, S. 59; ausserdem kann Foucaults Deutung des „freihandelnden Weltbürgers“ vorgeworfen werden, dass sie bei der Analyse der Bezüge zum Gesamtwerk die *Kritik der praktischen Vernunft* viel zu wenig berücksichtigt (Frietsch, Paragrana, S. 25 FN 11); auch wird von Foucault offenbar ausser Acht gelassen, dass die *Pragmatische Anthropologie* mit einem deistischen überhöhten Begriff einer die Welt nach Zwecken lenkenden Natur operiert (Brandt, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 13) beziehungsweise dass sie unter einem dominierenden finalistischen Gesichtspunkt als empirische Auslotung der Möglichkeiten zur „Inkarnation“ moralphilosophischer Prinzipien angelegt ist (Bielsa Drotz, Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant, S. 384 u. 398) und ihr im Kontext der kantischen Moralphilosophie gleichsam eine sozialpädagogische Funktion zukommt (Jörissen, Anthropologische Absichten, pragmatische Hinsichten, S. 160).

⁷⁹⁹ Macey, The Lives of Michel Foucault, S. 111.

Das unklare Verhältnis zwischen Kant und Nietzsche zeigt eine scheinbar unauflösliche Widersprüchlichkeit an, welche die ganze *Introduction* belastet und sich auch in der Unbestimmtheit des Begriffs der „Transzendentalphilosophie“ niederschlägt. Andererseits liefern die für Foucaults Argumentation nicht minder wesentlichen Formeln des „In-der-Welt-seins“ oder „Daseins“ einen deutlichen Hinweis auf jenen Denker, durch den Foucault nach eigenem Bekunden sein „ganzes philosophisches Werden“ bestimmt sah.⁸⁰⁰ Es scheint in der Tat erstaunlich und auch nicht mit der späten Veröffentlichung des Textes oder dem völligen Fehlen einer expliziten Heidegger-Referenz zu erklären, dass die einschlägige Forschungsliteratur bislang nur spärlich auf die augenfällige Verwandtschaft oder annähernde Kongruenz von Heideggers und Foucaults Kant-Exegesen eingegangen ist – umso mehr, als ein Bezug auf Heidegger überhaupt erst die Möglichkeit zu bieten scheint, Foucaults Auseinandersetzung mit der kantischen Anthropologie in ihrem wirklichen philosophischen Gewicht zu ermessen.⁸⁰¹

Heideggers Denken vor der „Kehre“ ist auch und vor allem als Umdeutung oder Vertiefung der kantischen Philosophie zu verstehen, weil es die Frage nach dem „Ort“ des Transzendentalen zusammen mit jener nach der „Seinsart“ des Subjekts in einer „ursprünglicheren“ Ergründung oder Begründung der transzendentalen Aktivität zu beantworten sucht.⁸⁰² In *Sein und Zeit* wird Kant daher im Rahmen der Seinsfrage und des damit zusammenhängenden Problems der Zeitlichkeit die Rolle zugeschrieben, „[d]er Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte [...]“ gewesen zu sein – obgleich ihm die tiefere ontologische Problematik, wie das „Dunkel“ seiner Schematismuslehre zeige, verborgen bleiben musste.⁸⁰³ Kurz gesagt will sich Heidegger nun dieser Problematik stellen, indem er das Verhältnis von Transzendentalität und Transzendenz grundlegend umformuliert: Statt vom Subjekt geht er vom faktischen und fundamental zeitlich verfassten „Dasein“ aus, das er als „In-der-Welt-sein“ bestimmt; die Frage sei hierbei nicht mehr, wie ein Subjekt zu einem Objekt oder zur Welt als Gesamtheit der Objekte „hinauskommt“, sondern welches die ontologischen Möglichkeitsbedingungen dafür sind, dass Seiendes

⁸⁰⁰ Foucault, *Le retour de la morale*, S. 703.

⁸⁰¹ Eine genauere Untersuchung von Foucaults Bezug auf Heidegger in seiner Beschäftigung mit der kantischen Anthropologie wurde bisher vor allem von Jorge Davila und Frédéric Gros (Davila/Gros, Michel Foucault. Lector de Kant) oder jüngst von David Webb (Webb, *Foucault's Archaeology: Science and Transformation*, 2013) geleistet, während die bisher zitierte Forschungsliteratur hierzu fast ausnahmslos schweigt.

⁸⁰² Vgl. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*, S. 146ff.

⁸⁰³ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 23.

innerweltlich begegnen und als Begegnendes objektiviert werden kann.⁸⁰⁴ In der kurz nach *Sein und Zeit* erschienen Schrift *Vom Wesen des Grundes* wird der zum Dasein komplementäre Weltbegriff genauer ausgearbeitet, womit Heidegger nicht zuletzt auch auf die Kritik am vermeintlichen Anthropozentrismus seines Hauptwerks antwortet: Welt als dasjenige, woraufhin Dasein transzendiert, ist genauso wenig in einem kosmologischen Sinne als Totalität von Seiendem zu verstehen, wie das In-der-Welt-sein nicht blosses Vorhandensein unter anderen Seienden bedeutet. Transzendierendes Dasein ist vielmehr im Wesen seines Seins *weltbildend*, weil es eine Welt als Ganzheit entwirft, die kein Seiendes ist, „[...] sondern das, aus dem her das Dasein *sich zu bedeuten gibt*, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten *kann*“.⁸⁰⁵ So verstanden ist Welt die „jeweilige Ganzheit des Umwillens eines Daseins“, woraus Heidegger in einer etwas dunklen Passage folgert, dass die Transzendenz oder der „Überstieg“ des Daseins zur Welt als Freiheit zu interpretieren sei, und zwar in einem „ursprünglicheren“ oder grundlegenderen Sinn denn als (subjektiver) Willensakt oder Spontaneität, welche letztere „Verhaltungen“ wiederum erst in der so verstandenen Transzendenz ihre „Verwurzelung“ fänden.⁸⁰⁶ Diese ursprüngliche Freiheit des Daseins in der Transzendenz ist also keine subjektive und sie ist auch nicht absolut, denn Dasein *ist* notwendig *inmitten* von Seiendem, und zwar nicht als Vorhandenes unter anderem, sondern „[...] als befindliches vom Seienden eingenommen, so, dass es dem Seienden zugehörig von ihm *durchstimmt* ist“;⁸⁰⁷ anders gesagt ist das Dasein als „freies Seinkönnen“ immer schon unter das Seiende „geworfen“ und aller Weltentwurf daher „geworfener“.⁸⁰⁸ Für Heidegger muss nun die Erörterung oder Auslegung der Transzendenz – ganz im Sinne der philosophischen Tradition – als transzendente gedacht werden; das heisst, sofern die Welt die einheitliche Struktur der Transzendenz mit ausmacht, ist der Weltbegriff ebenso ein transzendentaler. Jedoch kommt der transzendentalen Erörterung der Welt oder des In-der-Welt-seins im Gegensatz zur Tradition nicht mehr eine erkenntnistheoretische, sondern eine fundamentalontologische Bedeutung zu, weil sie von der „inneren Möglichkeit“ von Ontologie oder Metaphysik überhaupt handelt.⁸⁰⁹ Kant wird auch hier wieder als „Erster und Einziger“ angeführt, weil er diese fundamentalontologische Problematik zwar gesehen

⁸⁰⁴ Ebd., S. 366.

⁸⁰⁵ Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, S. 37f.

⁸⁰⁶ Ebd., S. 38ff.

⁸⁰⁷ Ebd., S. 45.

⁸⁰⁸ Ebd., S. 54.

⁸⁰⁹ Ebd., S. 19f.

habe, das Transzendente bei ihm aber noch nicht über eine „nur“ epistemologisch-kritische Bedeutung hinauskam.⁸¹⁰ Jenseits der *Kritik* sieht Heidegger indes im Weltbegriff der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* neben der herkömmlichen „kosmologischen“ auch eine „existenzielle“ (freilich noch nicht „existenziale“) Bedeutung von Welt aufscheinen: Kenntnis des Menschen – besonders im Hinblick auf das, was er als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll – sei für Kant gleichbedeutend mit Kenntnis der Welt, in der sich der Mensch bewegt und die den äussersten Horizont seiner Bezüglichkeit zu Seiendem bildet; Welt ist hier also gleichsam der „[...] Titel für das ‚Spiel‘ des alltäglichen Daseins, für dieses selbst“.⁸¹¹ Während *Vom Wesen des Grundes* somit auch das fundamentalontologische Potential der kantischen Anthropologie auslotet, fokussiert die im gleichen Jahr erschienene und weit umfangreichere Abhandlung mit dem Titel *Kant und das Problem der Metaphysik* auf die „transzendente Einbildungskraft“ oder „Imagination“. Heidegger deutet die *Kritik der reinen Vernunft* hier in fundamentalontologischer Perspektive als Begründung einer *metaphysica generalis* und schält die „reine Einbildungskraft“ als deren argumentativen Kern heraus. Sehr verkürzt gesagt entbirgt sich ihm die transzendente Imagination besonders in der ersten Auflage der *Kritik* als der ursprüngliche Grund oder „Abgrund“, auf den Kant bei seinem Versuch einer Letztbegründung der Erkenntnis gestossen sein soll. Denn die reine Einbildungskraft stellt sich als das ursprünglich Transzendenz bildende und damit als *die* Möglichkeitsbedingung ontologischer Erkenntnis heraus,⁸¹² zumal sie als „wesenhaft spontane Rezeptivität und rezeptive Spontaneität“ die Wurzel der beiden Stämme der Anschauung und des Verstandes bildet und zugleich jene „ursprüngliche Zeit“ entbirgt, die als „reine Selbstaffektion“ die Grundstruktur der Subjektivität ausmacht.⁸¹³ Ohne den so zentralen wie schwierigen Begriff der „Selbstaffektion“ ausführlicher darzulegen, sei erwähnt, dass Heidegger sich damit gegen die aus seiner Sicht „künstliche“ Trennung von Verstand und Anschauung, Spontaneität und Rezeptivität im „Subjekt“ aussprach. Wenn Kant mit den Revisionen der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* die Bedeutung der transzendentalen Imagination abschwächte, die

⁸¹⁰ Ebd., S. 20.

⁸¹¹ Ebd., S. 33f.

⁸¹² Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 127, 133 und 139.

⁸¹³ Ebd., S. 198 sowie 189f.: „Die Zeit ist als reine Selbstaffektion nicht eine wirkende Affektion, die ein vorhandenes Selbst trifft, sondern als reine bildet sie das Wesen von so etwas wie Sich-selbst-angehen. Sofern aber zum Wesen des endlichen Subjektes gehört, als ein Selbst angegangen werden zu können, bildet die Zeit als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität.“

Verstandeskategorien gegenüber der Anschauung und dem inneren Sinn privilegierte und dadurch die „Zeitlosigkeit“ der transzendentalen Subjektivität hervorhob, sieht Heidegger darin bloss ein „[...] Zurückweichen vor dem von ihm [Kant] selbst enthüllten Grund, vor der transzendentalen Einbildungskraft [...] in Absicht auf die Rettung der reinen Vernunft, d.h. das Festhalten des eigenen Bodens [...]“.⁸¹⁴ Ausgehend von der fundamentalen Rolle der transzendentalen Einbildungskraft verwahrt sich Heidegger jetzt auch explizit gegen die Möglichkeit einer „philosophischen Anthropologie“ als Grunddisziplin der Philosophie im Allgemeinen sowie gegen einen Rekurs auf die pragmatische Anthropologie im Besonderen, denn „[d]er Versuch, von der Anthropologie Ursprünglicheres über die Einbildungskraft als den gelegten Grund der Ontologie zu erfahren, bleibt daher in jeder Weise erfolglos. Nicht nur das, er ist überhaupt ein Missgriff, weil er den empirischen Charakter der Kantischen Anthropologie verkennt und andererseits der Eigentümlichkeit der Grundlegungsbetrachtung und Ursprungsenthüllung in der Kritik der reinen Vernunft nicht Rechnung trägt“.⁸¹⁵

Die zwischen *Vom Wesen des Grundes* und *Kant und das Problem der Metaphysik* changierende Bewertung der (pragmatischen) Anthropologie deutet freilich auch schon Heideggers „Kehre“ an, wie sie später im berühmten *Brief über den Humanismus* als vollzogen erscheint. So nehmen die Ausführungen zum Weltbegriff in *Vom Wesen des Grundes*, insbesondere die Bestimmung des Daseins als In-der-Welt-sein im Sinne einer vom Seienden „durchstimmten“ „Befindlichkeit“, im Keim bereits das seinsgeschichtliche Denken vorweg,⁸¹⁶ welches im Gegensatz zur daseinsanalytischen Fundamentalontologie das „Sein selbst“ als das „Werfende“ des „geworfenen Weltentwurfs“ bestimmt und die Existenz beziehungsweise „Ek-sistenz“ des Menschen als „Stehen in der Lichtung des Seins“ deutet.⁸¹⁷ Während nun der für die französische Heidegger-Rezeption so wichtige und wirkmächtige *Humanismus-Brief* erst 1953 in vollständiger Übersetzung erschien, waren die beiden anderen Schriften (*Vom Wesen des Grundes* vollständig, *Kant und das Problem der Metaphysik* in Teilen) schon 1938 bei Gallimard veröffentlicht worden.⁸¹⁸ Bisher scheint jedoch die Relevanz dieser beiden Publikationen für Foucaults frühe

⁸¹⁴ Ebd., S. 215.

⁸¹⁵ Ebd., S. 132.

⁸¹⁶ Vgl. Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage*, S. 460ff., und Bollnow, *Heideggers neue Kehre*, S. 121.

⁸¹⁷ Heidegger, *Über den Humanismus*, S. 15 und 27f.

⁸¹⁸ Beide Texte bzw. Teile daraus erschienen in *Heidegger, Martin: Qu'est-ce que la métaphysique?*; ein erster Versuch einer Übersetzung von *Vom Wesen des Grundes* war sogar schon 1931 publiziert worden (Heidegger, Martin: *De la nature de la cause*).

Auseinandersetzung mit Kant erst ein einziges Mal thematisiert worden zu sein: Jorge Davila und Frédéric Gros sehen die *Introduction à l'Anthropologie* als ganz offensichtlich von Heidegger und insbesondere von der Argumentation aus *Vom Wesen des Grundes* beeinflusst und deuten Foucaults Exegese der kantischen Anthropologie als Wiederholung der heideggerschen Lesart; Foucault verzichte bei dieser Wiederholung aber auf eine explizite Referenz, weil er die von Heidegger erarbeitete „tiefere“ Wahrheit der kantischen Philosophie aus dieser selbst, das heisst vor allem mittels Einsicht in die verbindende Funktion der Anthropologie zwischen *Kritik* und *Opus postumum*, gewinnen wolle.⁸¹⁹ Dass Foucault Kant in der *thèse complémentaire* also gleichsam durch eine „unsichtbare“ heideggersche Brille liest, scheint plausibel – nicht zuletzt, weil verschiedene wichtige Begriffe des foucaultschen Textes erst dann überhaupt schlüssig werden. So legt das nicht näher definierte Konzept des „Transzendentalen“ eine Verwendung im „rigoros heideggerschen Wortsinne“ nahe,⁸²⁰ zumal es an einer Stelle auch synonym für die „Reflexion des Fundamentalen“ steht, welches nun wiederum als Grundlegung einer Fundamentalontologie entziffert werden kann. Foucault weicht indes von Heidegger oder mindestens von dessen Versuch einer solchen Grundlegung in *Kant und das Problem der Metaphysik* ab, wenn er den fundamentalontologischen (Ab-)Grund nicht in der transzendentalen Imagination sucht, sondern die Topoi der Selbstaffektion und Temporalität in die anthropologische Sphäre transponiert und damit in gewisser Weise die Andeutungen in *Vom Wesen des Grundes* bezüglich des fundamentalontologischen „Potentials“ der kantischen Anthropologie weiterentwickelt.⁸²¹ Auch in dieser Hinsicht zeigt sich also ein Zurückweichen Foucaults vor der Imagination zugunsten der Dimension der Sprache oder des Sprachhandelns, zugunsten jener „umfassenden ‚Freihandels‘-Zone“, als welche er die „Welt“ der Anthropologie erfasst. Seine eigenwillige Auslegung des Gemüts des frei handelnden, mit der Welt verstrickten „Weltbürgers“ rekuriert dabei auf die essentielle Figur des „Geistes“ als „durch Ideen belebendes Prinzip“. Zum einen und wie bereits ausgeführt kann dieser „Geist“ negativ beziehungsweise in Kontrast zu seinem hegelsch-kojèveschen Pendant gedeutet werden. Mit Blick auf den expliziten Leitstern der Argumentation und jene wesentlichen Passagen, in denen die existenziale „Freihandelszone“ nicht nur als opakes Gefilde von (sprachlichen) Tauschbeziehungen, sondern vielmehr auch als endloser *struggle* von gegenläufigen Interessen, Listigkeiten

⁸¹⁹ Davila/Gros, Michel Foucault. Lector de Kant, S. 5f.

⁸²⁰ Ebd., S. 16.

⁸²¹ Vgl. hierzu auch Webb, Foucault's Archaeology, S. 36.

und Täuschungen charakterisiert wird, ist wohl folgende Stelle aus Nietzsches *Götzen-Dämmerung* erhellend: „[W]o gekämpft wird, kämpft man um Macht... [...] Darwin hat den Geist vergessen (– das ist englisch!), die Schwachen haben mehr Geist... [...] Ich verstehe unter Geist [...] die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist [...]“.⁸²² Und im Kontext der fundamentalontologischen Aspirationen des Textes lässt sich der „Geist“ schliesslich als irreduzibles Prinzip einer Transzendenz oder transzendierenden Aktivität verstehen,⁸²³ die den „Weltbürger“ analog zum „weltentwerfenden“ Dasein stets von neuem mit der Welt verbindet und somit den Grund für eine quasi „subjektlose“ Freiheit bildet. Diese Deutungen müssen nicht gegeneinander ausgespielt werden, denn sie ergänzen sich darin, dass sie verschiedene Aspekte von Foucaults facettenreicher Kant-Exegese offenlegen; und vielleicht erschliesst sich durch die letzten beiden auch der tiefere Sinn jener denkwürdigen Aussage des späten Foucault: „In den fünfziger Jahren hatte ich versucht, Nietzsche zu lesen, aber Nietzsche ganz alleine sagte mir nichts! Wohingegen Nietzsche und Heidegger, das war der philosophische Schock!“⁸²⁴

Im Rückgriff auf Heidegger wird auch Foucaults Insistenz auf der elementaren Rolle der Sprache für die kantische Anthropologie besser verständlich, zumal der *Humanismus-Brief* vom Wesen der Sprache als „Haus der Wahrheit des Seins“ spricht und diese „anfängliche Zugehörigkeit des Wortes zum Sein“ bereits in den Ausführungen von *Sein und Zeit* zum „man“ angekündigt sieht.⁸²⁵ Diese nach der „Kehre“ erfolgte Selbstdeutung könnte Foucault dazu gebracht haben, die dem „man“ zugrundeliegende Seinsart des „Mitdaseins“ oder „Mitseins“ im Element der Sprache zu analysieren und das In-der-Welt-sein des Weltbürgers dementsprechend als „Aufenthalt in der Sprache“ zu bestimmen.⁸²⁶ Unabhängig vom Problem der elementaren Sprachlichkeit scheint aber festzustehen, dass Foucaults Interpretation auf ebendiese Seinsart des „Mitseins“ ausgerichtet ist. In diesem Zusammenhang ist dem „liberalen“ *sound* des Textes, wie er in den Begriffen der „Freihandelszone“, der „Zirkulation“ und des „Spiels“, aber auch in der „freiheitlichen“ Auffassung von der Gemeinschaft der Weltbürger oder „Totalität“ der Welt vernehmbar

⁸²² Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, S. 120f.

⁸²³ Davila/Gros, Michel Foucault. Lector de Kant, S. 12.

⁸²⁴ Foucault, *Le retour de la morale*, S. 703; vgl. hierzu auch die neuerdings von B. Babich wieder hervorgehobene Relevanz einer *kombinierten* Rezeption von Nietzsche und Heidegger für Foucault (Babich, „A Philosophical Shock“: Foucault’s Reading of Heidegger and Nietzsche, S. 19ff.).

⁸²⁵ Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*, S. 9f.

⁸²⁶ Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 114.

wird, grössere Aufmerksamkeit zu schenken. Der Kontrast zur *Histoire de la folie* mit ihren marxistischen Untertönen und dem „Ostinato“ einer umfassenden Gefangenschaft und unmöglichen Freiheit ist hier unüberhörbar. Eine substanzielle Erörterung des eigentümlichen „Liberalismus“ der *thèse complémentaire* ist vorerst auf jene einschlägigen Stellen von *Sein und Zeit* verwiesen, wo das von einem „puren Vorhandensein mehrerer Subjekte“ scharf unterschiedene „Mitsein“ als durch die existenziale „Fürsorge“ strukturiert erscheint.⁸²⁷ Neben den defizienten Modi des „man“, wo unter der Maske des „Füreinander“ stets ein „Gegeneinander“ spielt,⁸²⁸ weist das Mitsein in der Fürsorge hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei „extreme Möglichkeiten“ auf: „[Die Fürsorge] kann dem Anderen die [existenziale] ‚Sorge‘ gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. Diese Fürsorge übernimmt das, was zu besorgen ist, für den Anderen. Dieser wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten. In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben [...]. Ihr gegenüber besteht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den anderen nicht so sehr einspringt, als dass sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die ‚Sorge‘ abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heisst die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden.“⁸²⁹ Jonathan Salem-Wiseman schlug unlängst mit Bezug auf diese Modalitäten des fürsorgenden Mitseins und das Wesen des In-der-Welt-seins überhaupt eine affirmativ liberale Lesart der daseinsanalytischen Fundamentalontologie vor.⁸³⁰ Obgleich sie dem *mainstream* der Rezeption zuwiderläuft und insbesondere mit einem als politische Figur verstandenen Heidegger kollidiert, scheint diese Deutung ihre Plausibilität gerade aus einer unvoreingenommenen Auseinandersetzung mit den Hauptargumenten von *Sein und Zeit* zu gewinnen. So sieht Salem-Wiseman das Dasein als sozial eingebetteten, historisch situierten Selbst-Interpreten oder *thickly constituted self* bestimmt, dessen „Authentizität“ gleichwohl nicht von historisch oder gemeinschaftlich vorgegebenen Werten und Zielen

⁸²⁷ Ebd., S. 121.

⁸²⁸ Ebd., S. 175.

⁸²⁹ Ebd., S. 122.

⁸³⁰ Salem-Wiseman, Heidegger's Dasein and the Liberal Conception of the Self, S. 533f.

abhängt.⁸³¹ Denn für Heidegger hat das Dasein vor allem dem Ruf eines inhaltsleeren „Gewissens“ in die „Entschlossenheit“ oder Besinnung „auf das eigene Selbst“ zu folgen;⁸³² dadurch werden aber letztlich auch kommunitaristische Vorstellungen vom „guten Leben“ unterlaufen, was im oft erhobenen Vorwurf eines „ungebundenen Dezisionismus“ anklingt. Die gegen den Freiheitsbegriff des Liberalismus geäußerte Kritik – „Freiheit“ als Ziel in sich selbst sei im Grunde eine Leerformel – ist ähnlich gelagert und verweist auf tiefere Kongruenzen: Heideggers Dasein ist konstitutiv weder von einem metaphysischen Universalismus noch von einer gemeinschaftlichen Wertehierarchie der *common goods* abhängig, weil es potentiell stets von den Zielen seiner gegenwärtigen Situation ablösbar ist; nur dieser anti-teleologische Wesenszug garantiert überhaupt die Authentizität und Freiheit sowohl des Selbst als auch der Anderen beziehungsweise bringt „[d]ie Entschlossenheit zu sich selbst [...] das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen ‚sein‘ zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschliessen“⁸³³. Der Gegensatz zwischen *vorspringend-befreiender* und *einspringend-beherrschender* Fürsorge bildet mithin eine fundamentalontologische Entsprechung zur liberalen Kritik an Paternalismus und Fremdbestimmung;⁸³⁴ und noch grundsätzlicher lässt sich im Rekurs auf ein „freiheitliches“ Verständnis des In-der-Welt-Seins der Einwand entkräften, der Liberalismus gründe notwendigerweise auf der unmöglichen Voraussetzungen eines präsozialen „Subjekts“.⁸³⁵

Salem-Wisemans liberale Lesart von Heideggers Denken vor der „Kehre“ setzt offenbar etwas frei, was darin schon angelegt scheint und vielleicht nur zu oft übersehen wurde. Wenn Foucault den „Weltbürger“ der pragmatischen Anthropologie in seiner „spielerischen“ Verstrickung mit der Welt so deutet, dass dabei eine Art von Liberalismus der „eingebetteten Ungebundenheit“ oder Liberalismus „ohne Subjekt“ aufscheint, hat das möglicherweise mehr mit Heidegger als mit Kant zu tun.⁸³⁶ Jedenfalls ermöglicht die Herausarbeitung der Heidegger-Bezüge auch rückblickend einen besseren Aufschluss über

⁸³¹ Ebd., S. 534 und 540.

⁸³² Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 272f. („Das Man-selbst des besorgenden Mitseins mit Anderen wird vom Ruf getroffen. Und woraufhin wird es gerufen? Auf das *eigene Selbst*.“).

⁸³³ Ebd., S. 198.

⁸³⁴ Salem-Wiseman, *Heidegger's Dasein and the Liberal Conception of the Self*, S. 549ff.

⁸³⁵ Ebd., S. 542.

⁸³⁶ Bei dieser Gelegenheit ist auch der bisherigen Forschung zu widersprechen, die Parallelen zwischen Heidegger und Foucault höchstens im seinsgeschichtlichen Denken nach der „Kehre“ anerkennen will und darüber hinaus keinen Einfluss Heideggers auf Foucaults „philosophischen Gestus“ sieht (Schneider, *Foucault und Heidegger*, S. 224f.).

die relevanten Wandlungen im „Frühwerk“, das man mit guten Gründen in der *thèse complémentaire* „vollendet“ sehen kann. In resümierender Retrospektive wären demnach folgende Aspekte nochmals hervorzuheben: Die unmögliche oder wahnsinnige *Freiheit* einer sich im Traum völlig entgrenzenden, „suizidalen“ Existenz wandelt sich über den dionysischen Wahnsinn einer „grossen Unvernunft“ und einen alsbald „nur“ noch unvernünftig sprechenden Wahnsinn zum „freihandelnden Weltbürger“ in einer fundamental sprachlich verfassten Welt; die Vorstellung von *Macht* verschiebt sich vom Primat räumlicher Ordnungsstrukturen hin zum Motiv einer unübersichtlich-spielerischen Sphäre von Interessen, Listigkeiten, Kämpfen und wechselseitigen Überwältigungen;⁸³⁷ und während die *Wahrheit* zunächst noch in direkter Opposition zur strukturalistischen Psychoanalyse in den Bewegungen und Abgründen der Imagination gesucht wird, findet sie sich schliesslich in den ursprünglich zeitlichen Synthesen ebenso umfassender wie endlicher Sprachwelten. Foucaults Denken über Freiheit, Macht und Wahrheit bewegt sich gleichsam vom Pol einer „wahnsinnigen“ Widerstandshaltung hin zum Pol eines „subjektlosen“ Liberalismus und blieb dabei stets – mal explizit, mal implizit – auf die Konzeptualisierungen von Wahrheit und Freiheit in der strukturalistischen Psychoanalyse bezogen, der gegenüber seine Entwürfe gleichsam als konkurrierende Alternativen zu verstehen sind. Die Texte der „Frühwerks“ enthüllen also eine Denkbewegung zwischen zwei „Polen“, die für sich genommen als abgeschlossen erscheint. Im Folgenden gilt es zu zeigen, wie diese „Bipolarität“ das foucaultsche *œuvre* über das „Frühwerk“ hinaus prägt und wesentliche spätere Entwicklungen vorwegnimmt.

Einige Monate nach der erfolgreichen Disputation seiner beiden *thèses* im Mai 1961 sah sich Foucault vom Verleger von *Maladie mentale et personnalité* zur Umarbeitung seines Erstlings für eine zweite Auflage gedrängt. Diese erschien bereits 1962 unter dem neuen Titel *Maladie mentale et psychologie* und mit einem weitgehend revidierten zweiten Teil. Enthielt dieser in der ersten Auflage einen *parcours* durch die historischen Stationen des „entfremdeten Menschen“, gefolgt vom Entwurf einer auf der pawlowschen Reflexphysiologie basierenden, „wahren“ Psychologie des Konflikts, deutet schon die neue Überschrift (*Folie et culture* statt *Les conditions de la maladie*) an, dass Foucault die marxistische Argumentation durch ein Resümee von *Histoire de la folie* ersetzt hat. So

⁸³⁷ Damit ist schliesslich auch die Behauptung widerlegt, dass Foucault sein „kontroverses Modell“ zugleich intentionaler und nicht-subjektiver Machtbeziehungen erst in *Histoire de la Sexualité* entwickelt haben soll (vgl. Atterton, *Power's Blind Struggle for Existence*, S. 1).

werden mit den „Erscheinungsbedingungen der Geisteskrankheit“ nicht mehr die „wahren“ pathogenen Ursachen in den sozialen Verhältnissen erforscht, sondern die kulturellen und historischen Voraussetzungen nachgezeichnet, unter denen der Wahnsinn ab einem bestimmten Zeitpunkt als Geisteskrankheit „erscheinen“ konnte.⁸³⁸ Aufhänger oder Bezugspunkt des Buchs ist konsequenterweise nicht mehr der „wirkliche Mensch“, sondern der Wahnsinn als „globale Struktur“.⁸³⁹ Und im Grunde greift Foucault mit dieser Formulierung jene „tragische Struktur“ aus der Einleitung zu *Histoire de la folie* wieder auf, mit der die Umdeutung des ursprünglichen Leitmotivs einer tragisch-dionysischen „Gegenanthropologie“ zur ontologischen Struktur einer alle Geschichte unterlaufenden Differenz besiegelt worden war. Zum Schluss folgt eine geraffte historische Schilderung der allmählichen Verinnerlichung dieser „Struktur“, welche überhaupt erst die moderne Vorstellung eines *homo psychologicus* möglich gemacht habe.

Der Kontrast der beiden Auflagen von *Maladie mentale* bot der Forschung ausgiebig Gelegenheit, sich über die „grundlegenden Wandlungen“ innerhalb des „Frühwerks“ beziehungsweise die hier vollzogene „regelrechte Perspektivumkehr“ auszulassen.⁸⁴⁰ Allerdings ist durch den Versuch einer genauen und umfassenden Exploration des „Frühwerks“ fraglich geworden, ob diese Entwicklung erschöpfend als Abkehr vom Hegelmarxismus und Hinwendung zu einer „strukturalistischen“ Kulturanalyse plus „Erfahrung“ des Wahnsinns beschrieben werden kann. Nicht weniger strittig scheint auch die Setzung der beiden Auflagen von *Maladie mentale* als Anfangs- und Endpunkt des „Frühwerks“, zumal Foucaults Autorschaft im ersten Fall ebenso zu relativieren ist wie sein publizistischer Wille im zweiten. Immerhin versuchte er bald mit allen Mitteln, weitere Neuauflagen oder Übersetzungen zu verhindern,⁸⁴¹ was vielleicht nicht nur dem „hybriden“ Charakter des Buches geschuldet war. *Maladie mentale et psychologie* ist mithin im Verhältnis zum „Frühwerk“ mehr Appendix als Bestandteil, wenngleich seine nachhaltige Wirkung auf die Rezeption von *Histoire de la folie* nicht unterschätzt werden darf.⁸⁴²

⁸³⁸ Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, S. 71ff.

⁸³⁹ Ebd., S. 90.

⁸⁴⁰ Vgl. Macherey, *Foucault lecteur de Roussel*, S. 773 oder auch Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight*, S. 37ff. und Schäffner, *From Psychiatry to History of Madness*, S. 14ff.

⁸⁴¹ Eribon, *Michel Foucault und seine Zeitgenossen*, S. 119., und Sheridan, *Michel Foucault*, S. 7f.

⁸⁴² So sieht beispielsweise Derrida wesentlich Argumente von *Histoire de la folie* – gerade hinsichtlich der Kritik der Psychoanalyse – in *Maladie mentale et psychologie* besser auf den Punkt gebracht oder präzisiert (Derrida, *Etre juste avec Freud*, S. 176); und vermutlich beruht auch Derridas Deutung eines mittelalterlichen „Einheitslogos“ vor allem auf *Maladie mentale et psychologie* beziehungsweise auf der dort – im

8. Ordnung, Grenzen, Spielräume – Wahrheit, Freiheit und Macht nach 1961

8.1 Ordnungen des Gesagten

Die Zeit nach der Vollendung von *Histoire de la folie* und bis Anfang der siebziger Jahre ist allgemein als Foucaults „archäologische“ Phase bekannt. Sie zeichnet sich sowohl unter inhaltlichen wie auch methodischen Aspekten durch eine fast ausschliessliche Beschäftigung mit dem Phänomen der Sprache aus – und zwar nicht nur im linguistischen, sondern vielmehr auch im literarisch-literaturtheoretischen sowie in einem innovativen und noch genauer auszuführenden Sinn. Wie dem „Frühwerk“ zu entnehmen ist, wird dieses Interesse für Sprache oder Sprachlichkeit in *Raymond Roussel* und der *thèse complémentaire* vorbereitet beziehungsweise deutet es sich schon durch die Bedeutungsverschiebungen in der *Histoire de la folie* an. Der Wahnsinn, der dort letztlich „nur“ noch für ein ausgeschlossenes, unvernünftiges oder unsinniges Sprechen stand, bleibt auch jetzt eine wichtige Referenz. Allerdings verweisen sein Ausserhalb-Stehen, seine Transgression der „vernünftigen“ Rede nicht mehr auf ein andersartiges oder ausgeschlossenes Sprechen, sondern auf jenes „Aussen“, welches das „Sein der Sprache“ selbst ist.⁸⁴³ Foucault gewinnt diese neue Haltung zum Problem der Sprache aus der vertieften Auseinandersetzung mit Hölderlins Dichtung und Blanchots Literaturtheorie, wobei letztere gleichsam als Radikalisierung von Heideggers Sprachdenken zu verstehen ist, zumal die Sprache als „Haus des Seins“ hier nicht mehr von einem untergründigen oder vergessenen „Sein“ spricht, sondern nur noch von ihrem *eigenen* Sein, das die Menschen, Dinge und Wörter allein trägt.⁸⁴⁴ Das „Denken des Aussen“ markiert schliesslich den äussersten Punkt jener Abwendung vom Primat der Innerlichkeit oder Bildhaftigkeit, die durch die Begegnung mit Roussel eingeleitet wurde,⁸⁴⁵ und scheint die Theoriebildung erneut in eine sonderbare Nähe zu Lacans „nacktem“ Signifikanten zu bringen.

Als Foucault nun seine Roussel-Studie 1963 publiziert, veröffentlicht er am selben Tag und bei einem anderen Verlag ein zweites Buch, von dem er später ironisch behaupten wird, dass es eigentlich nur aus den „Abfällen“ der Quellen- und Forschungsarbeit für

Widerspruch zum Vorwort von *Histoire de la folie* – in Aussicht gestellten Möglichkeit eines „befreiten und aus der Entfremdung zurückgeholten, gewissermassen wieder in seine Ursprungssprache zurückversetzten Wahnsinns“ (Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, S. 90).

⁸⁴³ Vgl. Foucault, *Le „non“ du père* und Foucault, *La pensée du dehors*.

⁸⁴⁴ Brinkmann, *Das Verblässen des Subjekts*, S. 42f.

⁸⁴⁵ Vgl. Gehring, *Foucault - Die Philosophie im Archiv*, S. 21ff.

Histoire de la folie besteht. Philipp Sarasin hat darauf hingewiesen, dass das gleichzeitige Erscheinen der beiden Bücher offenbar beabsichtigt war, weil sich erst aus dem wechselseitigen Bezug zu *Raymond Roussel* erschliesse, was Foucault in *Naissance de la clinique* eigentlich zu entwickeln versuche.⁸⁴⁶ Die „Geburt der Klinik“ ist als genealogische Untersuchung zur Entstehung der modernen klinischen Medizin angelegt und darin mit der „Geschichte des Wahnsinns“ als Genealogie der modernen Psychologie vergleichbar. Im Unterschied zu dieser konzentriert sich die Argumentation aber auf einen engeren Zeitraum, den Übergang von der klassischen zur modernen Medizin Ende des 18. Jahrhunderts, und ist zudem durch eine methodische Reflexion im Vor- und Nachwort eingerahmt. Nachdem die Entwicklungen, die zur Ablösung der klassischen Nosologie und Etablierung der frühen klinischen Einrichtungen führten, vor allem als komplexe Rekonfigurationen des „Raums“, in dem sich Arzt und Patient begegnen, nachgezeichnet wurden, beschäftigt sich Foucault sehr ausführlich mit der pathologischen Anatomie, die neben der „Klinik“ einen der beiden heterogenen Hauptstränge der modernen Medizin ausmacht. Die von ihrem Pionier Xavier Bichat praktizierte Leichensektion wird als Verfahren dargestellt, das sich im Unterschied zur klinischen Praxis nicht mit (zeitlichen) Serien von pathologischen Ereignissen, sondern mit komplexen *räumlichen* Gegebenheiten beschäftigt, denn sie analysiert das pathologische Faktum *post mortem* in der Anordnung der Gewebe, Organe und ihrer Verletzungen.⁸⁴⁷ Ihr Blick ist dabei auf die *räumliche* Teilbarkeit der Elemente gerichtet statt auf die „Syntax“ von Symptomen und Merkmalen, womit sie sich für Foucault auch deutlich vom „linguistischen Fundament“ der klassischen „Medizin der Arten“ mit ihren *tableaus* und Klassifizierungen von Krankheitszeichen abhebt.⁸⁴⁸ Der hohe epistemische Stellenwert von Bichats Innovation wird ebenfalls schon durch die Feststellung im Vorwort antizipiert, dass die pathologische Anatomie mit der klassischen Vorstellung eines „lichtdurchfluteten“ Wahrnehmungsraums bricht, indem sie sich ausschliesslich auf die „beharrliche, unaufhebbare Dichte“ des Gegenstands beziehungsweise Körpers stützt: „In seiner [des Gegenstands] dunklen aber jedem Wissen vorausgehenden Gegenwart sind Quelle, Umfang und Grenze der Erfahrung gegeben. Der Blick ist passiv an diese erste Passivität gebunden [...]“.⁸⁴⁹ Mit diesen Formulierungen, die einen Bezug zur „Transzendentalphilosophie“ der *thèse complémentaire* herzustellen

⁸⁴⁶ Sarasin, Michel Foucault zur Einführung, S. 40ff.

⁸⁴⁷ Foucault, *Naissance de la clinique*, S. 164.

⁸⁴⁸ Ebd., S. 133.

⁸⁴⁹ Ebd., S. IX f.

scheinen, reflektiert Foucault freilich auch die im Nachwort deklarierte Absicht von *Naissance de la clinique*, nämlich „[...] in dem so verworrenen, so wenig und so schlecht strukturierten Bereich der Ideengeschichte zu einer Methode zu gelangen“.⁸⁵⁰ Wie Sarasin überzeugend darlegt,⁸⁵¹ deutet Foucault eine solche Methode mit der rhetorischen Frage an, ob nicht eine „strukturelle Analyse des Signifikats“ möglich wäre, die dem „Verhängnis des Kommentars“ entgeht, indem sie den Signifikanten und das Signifikat in ihrer „ursprünglichen Entsprechung“ belässt.⁸⁵² So sehr eine „Strukturanalyse des Signifikats“ gemessen am strukturalistischen Zeichenbegriff ein Oxymoron oder gar eine Absurdität darstellt, so plausibel scheint es doch, dass Foucault damit ein Vorgehen im Sinn hat, das im Prinzip Bichats Obduktionsverfahren imitiert: Analog zur Ermöglichung medizinischen Wissens durch die Analyse des toten Körpers wären (ideen-)historische Einsichten aus der „Sezierung“ des Quellenkorpus zu gewinnen; dabei würden allerdings nicht mehr Deutung und Kommentar massgebend sein, sondern die Beschreibung und Untersuchung von letztlich nur räumlich vorstellbaren Ordnungen oder Strukturen des „effektiv Gesagten“. Mit der simultanen Veröffentlichung von *Raymond Roussel* bestätigt Foucault gewissermassen diese unausgesprochene Absicht, denn die durch Roussels Tod beziehungsweise durch sein *opus postumum* erst ermöglichte Aufschlüsselung des „Verfahrens“ – und dieses „Verfahren“ selbst als Rückführung von „lebendigem“ Sinn auf „toten“ Buchstaben – ist als Metapher für den eigenen methodischen Entwurf in *Naissance de la clinique* zu lesen.⁸⁵³ Die „Geburt der Klinik“ ist also auch der „Geburtsort“ von Foucaults „archäologischer“ Methode oder „Diskursanalyse“, worauf der Arztsohn wiederum in einem erst kürzlich publizierten Interview mit der Bemerkung anspielt, dass er sich als Forscher „in der Position eines Anatoms, der eine Autopsie vornimmt“ versteht und es ihm vor allem darum geht, zu diagnostizieren oder „[...] durch das Aufschneiden etwas freizulegen, was die Wahrheit dessen wäre, was tot ist“ – „[n]icht das verlorene Beben des Lebens gilt es durch die Weisse und Unbelebtheit des Todes wiederzufinden, sondern die sorgfältige Auffaltung der Wahrheit“.⁸⁵⁴

Nachdem die Sprache bei der Deutung der pragmatischen Anthropologie im Element des „Lebens“ oder jedenfalls im Licht eines „belebenden Prinzips“ thematisch war, steht die methodisch geführte Analyse der *langage donné* offenbar unter der Herrschaft des

⁸⁵⁰ Ebd., S. 197.

⁸⁵¹ Sarasin, „Une analyse structurale du signifié“, S. 122.

⁸⁵² Foucault, *Naissance de la clinique*, S. XIII.

⁸⁵³ Sarasin, Michel Foucault zur Einführung, S. 38f.

⁸⁵⁴ Foucault/Bonnefoy, *Das giftige Herz der Dinge*, S. 40ff.

„Todes“. Foucault setzt mit seiner neuen Methode aber nicht bloss voraus, dass im untersuchten Sprachmaterial nichts mehr „pulsiert“ oder „zirkuliert“ – was trivial ist, sofern es sich dabei um Vergangenes handelt; er postuliert vielmehr, dass die „Wahrheit“ statt in der Wiederbelebung eines „Geistes“ oder Sinns in der Beschreibung von Strukturen zu finden sei. Diese Strukturen meinen nicht Signifikantenketten oder universelle Gesetzmässigkeiten, sondern die jeweilige Ordnung des effektiv Gesagten in seiner „manifesten“ Semantik. Und eine solche Ordnung ist immer als historische zu verstehen und als räumliche vorzustellen. Foucault greift mit seiner archäologischen Methodik also auf den Topos des Raums oder der räumlicher Ordnungen zurück, den er schon in der Binswanger-Einleitung zu entwickeln begann und der dann seine historischen Analysen in der Anthropologie-Vorlesung und in *Histoire de la folie* anleitete. Diese erneuerte Relevanz des Raumes als eines fundamentalen Ordnungsprinzips schlägt vor allem in seiner berühmtesten archäologischen Studie durch.

Les mots et les choses präsentiert sich auf den ersten Blick als Wiederholung von *Histoire de la folie*, weil es dieselben historischen „Diskontinuitäten“ zugrunde legt und die so abgegrenzten Epochen gleichermassen als „Räume“ untersuchen will. Jedoch ist sein Gegenstand nicht die Erfahrung des Wahnsinns, sondern die Erfahrung einer „fundamentalen Ordnung“. Es will feststellen, in welchem „Ordnungsraum“ sich Wissen jeweils konstituiert hat, beziehungsweise beabsichtigt es die analytische Beschreibung der jeweiligen *episteme* oder des „spezifischen epistemologischen Raum[es] einer bestimmten Epoche“. ⁸⁵⁵ Foucault selbst nennt das Buch ein differentes „Echo“ auf die Geschichte des Wahnsinns, zumal es vom „Gleichen“ statt vom „Anderen“ handle. ⁸⁵⁶ Der wichtigste Unterschied ist aber methodischer Natur, denn *Les mots et les choses* klammert die diachrone oder genealogische Dimension völlig aus, indem es die Archäologie explizit auf eine Analyse von „Systemen der Gleichzeitigkeit“ festlegt. ⁸⁵⁷ Diese Analyse zielt auf jene zwischen den kulturellen Codes und ihrer Reflexion verortete „Mittel-Region“, welche die Worte, Wahrnehmungen und Gesten beider Bereiche organisiert und insofern die „fundamentalste“ Ebene bildet; den Zugang zu dieser Ebene verschafft sie sich durch eine aller „tieferen“ Deutungen oder des Rückgriffs auf ein zeitloses (transzendentes) Subjekt

⁸⁵⁵ Foucault, Die Ordnung der Dinge, S. 11 (zitiert aus dem „Vorwort zur deutschen Ausgabe“).

⁸⁵⁶ Foucault, *Le mots et les choses*, S. 15.

⁸⁵⁷ Ebd., S. 14.

entsagenden Beschreibung der „diskursiven Praxis“.⁸⁵⁸ Foucault präzisiert mit diesen einleitenden Bemerkungen seinen „diagnostischen“ Ansatz aus *Naissance de la clinique* und demonstriert mit dem enormen Umfang seiner Untersuchung, die im gesamten *corpus* der neuzeitlichen Geistesgeschichte drei aufeinanderfolgende *epistemai* oder „epochale Grossraumordnungen des Wissens“ feststellen will, den mit der methodischen Innovation verbundenen Anspruch.

Ohne den allzu bekannten Inhalt des Buches hier *in extenso* wiederzugeben, sei doch auf einige mit Bezug auf das „Frühwerk“ wesentliche Aspekte verwiesen. So wird die den grössten Teil der Argumentation beanspruchende *episteme* der Klassik als im 17. Jahrhundert „plötzlich“ verfügbarer Wissensraum geschildert, der sich durch ein strikt „binäres“ Ordnungsmuster und die Kongruenz von Sprache und Wirklichkeit in der Logik der Repräsentation auszeichnet. Die Welt ist hier restlos versprachlicht, weil jedes Ding seinen festen Ort im Raster der *tableaus* und Zeichensysteme hat, während in der Renaissance die Zeichen selber als Dinge in einem Raum der Ähnlichkeiten und komplexen Verweise zirkulierten.⁸⁵⁹ Die Parallelen zu *Histoire de la folie*, genauer noch zur Versprachlichung des Wahnsinns im dunklen „Gegenraum“ der klassischen Internierung, sind nicht zu übersehen und drängen sich auch in einem weiteren Sinn auf. Denn war mit der „Transzendenz des Deliriums“ nicht nur die spezifisch klassische Idee vom Wahnsinn als einem impliziten oder unbewussten Diskurs gemeint, sondern letztlich auch die Historizität der strukturalistischen Psychoanalyse behauptet, so stellt der Strukturalismus für Foucault nun vor allem deshalb „keine neue Methode“⁸⁶⁰ dar, weil Saussure bei seiner Definition des Zeichens im Plan einer allgemeinen Semiologie eigentlich nur die binäre Zeichenstruktur des klassischen Zeitalters wiederentdeckt.⁸⁶¹ An diesem Punkt wird klar, dass die foucaultsche Archäologie abgesehen von einer methodischen Privilegierung der Sprache nicht nur wenig mit dem (semiologischen) Strukturalismus gemein hat, sondern vielmehr ausdrücklich das Projekt seiner radikalen Historisierung fortsetzt, was auch der anfänglich geplante Untertitel des Buches – *Une archéologie du structuralisme* – unmissverständlich zum Ausdruck bringen sollte.⁸⁶²

⁸⁵⁸ Ebd., S. 11f. und Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 11ff. (zitiert aus dem „Vorwort zur deutschen Ausgabe“).

⁸⁵⁹ Ebd., S. 77ff.

⁸⁶⁰ Ebd., S. 221.

⁸⁶¹ Ebd., S. 81 und 299.

⁸⁶² Dreyfus/Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, S. xi.

Das „fundamentale Ereignis“⁸⁶³ der Ablösung der klassischen *episteme* markiert dann die kantische Kritik als philosophische „Bestandesaufnahme“ jener „Verschiebung des Seins im Verhältnis zur Repräsentation“, durch die letztere selbst zum Problem geworden war.⁸⁶⁴ Obgleich Kant die nun in den Fokus der Reflexion gerückten subjektiven Bedingungen der Erkenntnis von den Inhalten, das heisst das Transzendente vom Empirischen, strikt getrennt wissen wollte, transformiert das moderne Denken jene das Subjekt betreffenden Objektivitäten des Lebens, der Sprache und der Arbeit alsbald zu eigentlichen „Transzendentalien“.⁸⁶⁵ Es ist mithin charakteristisch für die *episteme* der Moderne, dass sie beständig das Empirische ins Transzendente verdoppelt, um eines festen Grundes innerhalb der Endlichkeit habhaft zu werden, diesen jedoch nur in der Gestalt eines von den Humanwissenschaften unterstellten „Wesens“ des Menschen zu finden vermag. Die „Wissenschaften“ vom Menschen stabilisieren eine – im Grunde unendliche – „Analytik der Endlichkeit“, indem sie ihr eine Richtung auf ein fiktives Ziel vorgeben. Foucault verortet die *sciences humaines* deshalb in der „Öffnung“ oder im „Zwischenraum“ der modernen Ordnung des Wissens, die er als von den mathematischen Naturwissenschaften, den empirischen Wissenschaften der Biologie, Ökonomie und Linguistik sowie der philosophischen Reflexion gebildetes „Trieder“ beschreibt.⁸⁶⁶ Während dieser epistemische „Raum“ noch die Grenzen unseres heutigen Denkens definiert, haben sich mit der Psychoanalyse und der (strukturalistischen) Ethnologie jedoch auch „Grenz“- oder „Gegenwissenschaften“ entwickelt, die über den „Menschen“ hinausfragen und dadurch diese Grenzen überschreiten.⁸⁶⁷ Dass die Psychoanalyse jetzt im positiven Licht eines ihr zugesprochenen epistemischen Befreiungspotentials dargestellt wird, mag auf den ersten Blick überraschen; Foucault erkennt dieses Potential aber darin, dass Freud „[...] mehr als jeder andere die Erkenntnis des Menschen an dessen philologisches und linguistisches Modell angenähert“ hat beziehungsweise die Psychoanalyse „[...] durch das Bewusstsein hindurch den Diskurs des Unbewussten sprechen“ lässt.⁸⁶⁸ Das Argument fügt sich also zur erwähnten Historisierung des Strukturalismus und bleibt folglich auf der Linie der im „Frühwerk“ entwickelten Psychoanalyse-Kritik – mit dem wesentlichen Unterschied, dass diese nun nicht mehr auf das „Andere“ des Wahnsinns rekurriert. Das „befreiende“

⁸⁶³ Foucault, *Les Mots et les choses*, S. 232.

⁸⁶⁴ Ebd., S. 258.

⁸⁶⁵ Ebd., S. 256f. und 351f.

⁸⁶⁶ Ebd., S. 358.

⁸⁶⁷ Ebd., S. 390f.

⁸⁶⁸ Ebd., S. 372 und 485.

Moment der Psychoanalyse kann – im Element des „Gleichen“ – nur darin bestehen, dass sie die aktuelle *episteme* auf einen anderen epochalen Wissensraum – im konkreten Fall die Klassik – hin überschreitet. Freud ist daher auch nicht im gleichen Sinn wie Kant eine „ambivalente Figur“ der Moderne, denn er transzendiert den Raum der Moderne im Rückgriff auf die Klassik, während Kant quasi zwischen beiden „Epochenräumen“ steht und ihre „Schnittstelle“ bildet.

Les mots et les choses gilt nicht ohne Grund als Foucaults brilliantestes Werk und begründete in den vom Strukturalismus dominierten sechziger Jahren seinen – wenn auch von vielen Missverständnissen begleiteten – Ruhm. Es stellt jedenfalls die Stärke seiner „diagnostischen“ Methode eindrücklich unter Beweis. Dennoch weist diese Methode in ihrem hohen Anspruch auch streitbare oder problematische Aspekte auf, was sich beispielhaft an jenen Äusserungen zum Wissensraum oder -system der Klassik zeigt, wo Foucault feststellt, dass dieses System „[...] in genügendem Masse *zwingend* gewesen [ist], so dass die sichtbaren Formen der Erkenntnisse darin von selbst ihre Verwandtschaften skizzieren, so als hätten sich die Methoden, Begriffe, die Typen der Analyse, die erworbenen Erfahrungen, die Geister und schliesslich die Menschen selbst in Abhängigkeit von einem fundamentalen Raster deplaziert, der die implizite, aber *unvermeidliche* Einheit des Wissen definierte [Hervorh. d. Verf.]“.⁸⁶⁹ Vereinfacht gesagt ist der Übergang von der *deskriptiven* „Diagnose“ einer faktischen historischen Wissensordnung zur Behauptung, diese sei unvermeidlich und zwingend gewesen, selber nicht zwingend oder evident. Der Einwand gilt umso mehr, als Foucault seine Methode auf die Analyse diskursiver Praktiken beschränkt wissen wollte, weil er – wie er in einem Interview kurz nach der Publikation von *Les mots et les choses* nachschob – habe erkennen müssen, dass die Dinge „viel komplizierter“ seien, als er in seinen früheren Studien angenommen hatte, und die Diskursbereiche nicht immer dieselben Strukturen hätten wie die zugehörigen praktischen oder institutionellen Bereiche.⁸⁷⁰ Wenn die fundamentalen räumlichen Ordnungen in *Histoire de folie* und *Naissance de la clinique* immer auch auf institutionellen oder physischen Arrangements beruhten, *Les mots et les choses* diese Ordnungen aber ausschliesslich auf die diskursiven „Isomorphien“ einer Epoche zurückführt und gleichwohl präventiosere Folgerungen daraus ableitet, ist das vielleicht ein Symptom dafür, dass sich Foucault in seiner Theoriebildung doch massgeblich von der strukturalistischen

⁸⁶⁹ Ebd., S. 90.

⁸⁷⁰ Foucault, *Sur les façons d'écrire l'histoire*, S. 590.

vogue hat mitreissen lassen.⁸⁷¹ Die hier virulent gewordenen Probleme und Fragen zwangen Foucault jedenfalls – trotz oder gerade wegen des Erfolgs von *Les mots et les choses* – bald zu einer Stellungnahme.

Archéologie du savoir ist Foucaults einzige ausführliche „Methodenschrift“ und als solche vor allem im Sinne einer Replik auf die aus den bisherigen Forschungen resultierenden Schwierigkeiten zu lesen. Erst hier wird der Diskursbegriff genauer ausgearbeitet und zugleich die bislang eher implizite archäologische Methodik in wesentlichen Punkten modifiziert. Schon in der einleitenden Charakterisierung der Archäologie als einer „Bestimmung von Einheiten, Mengen, Serien und Beziehungen im dokumentarischen Gewebe“ klingt eine wichtige Differenz an, die mit der empirischen Grundvoraussetzung des Verfahrens – Beschreibung der Streuung kleinster Einheiten und „Ereignisse“ des Diskurses – greifbarer wird.⁸⁷² Offenkundig steht nun nicht mehr die räumliche Dimension von Ordnungen des Wissens im Vordergrund, sondern ihre Fundierung in der seriellen Wiederholung gleichartiger Elemente. Es gilt, die Ordnungen als „Streuungssysteme“ oder „Formationen“ zu beschreiben, deren Regelmässigkeit das Erscheinen oder die „Existenz“ von Objekten ermöglicht; und obschon diese Formationssysteme sprachliche und nicht-sprachliche Bestandteile aufweisen, sind sie in der Dimension des „man sagt“ zu analysieren, weil die Beziehungen zwischen diesen heterogenen Komponenten letztlich durch eine diskursive Praxis hergestellt werden, deren Bezug zum Ausserdiskursiven nicht einfach das der Abbildung oder des Ausdrucks ist.⁸⁷³ Ausgangspunkt ist dabei die „Aussage“ als diskursives „Atom“ und „Ereignis“. Mit diesem ebenso zentralen wie schwierigen Begriff grenzt Foucault seine Methode erneut scharf vom (linguistischen) Strukturalismus ab, denn er sieht die Aussage als kleinste Einheit von „effektiv Gesagtem“ oder manifester Bedeutung nicht als semiotisches Gebilde, sondern vielmehr als „Existenzmodalität“ einer Menge von Zeichen.⁸⁷⁴ Folglich ist die auch für den „Ort“ des Sprechers konstitutive Aussage nicht mit einem dinglichen Referenten verbunden, sondern mit einem „Referential“ von „Möglichkeitsgesetzen“ oder „Existenzregeln“ für den gemeinten Gegenstand.⁸⁷⁵ Ihre eigenen Existenzbedingungen finden die Aussagen wiederum in den Regelmässigkeiten der Diskursformationen oder im „Archiv“ als deren

⁸⁷¹ Dreyfus/Rabinow, Michel Foucault, S. 16f.

⁸⁷² Foucault, *L'archéologie du savoir*, S. 14 und 38ff.

⁸⁷³ Ebd., S. 95f.

⁸⁷⁴ Ebd., S. 140.

⁸⁷⁵ Ebd., S. 120 und 160.

oberster Einheit und „Gesetz“ des Sagbaren.⁸⁷⁶ Foucault spricht jedoch auf inkonsistente Weise statt vom „Gesetz“ auch von einem zeitlich begrenzt geltenden „Spiel der Regeln“ und sieht die Einheit des Diskurses gleichermassen in der Definition eines „Feldes strategischer Möglichkeiten“ gegeben.⁸⁷⁷ In diesem Zusammenhang stellt er weiter fest, dass die Zeitlichkeit in der vermeintlich „zeitlosen“ Synchronie des Diskurses oder „Archivs“ an den „Bruchstellen des Erlöschens und Auftauchens“ der Formationen ins Spiel kommt. Diese Bruchstellen oder Diskontinuitäten bilden schliesslich die *conditio sine qua non* für die archäologische Beschreibung einer abgelösten oder „toten“ Diskursformation – eine Beschreibung ihrer „Positivität“, die für Foucault gleichbedeutend mit der Freilegung eines „historischen Apriori“ ist.⁸⁷⁸

Die methodische Ausdifferenzierung der Archäologie in *Archéologie du savoir* zeichnet sich durch zwei wesentliche Modifikationen aus: Sie wechselt vom Modell des Raumes zu demjenigen der Serie von Ereignissen und redimensioniert ihren Erklärungsanspruch, indem sie den Diskursformationen oder auch dem Archiv weder die „Reichweite“ noch die starre Ordnungsstruktur der *episteme* zuschreibt.⁸⁷⁹ Foucaults Erneuerung der Archäologie kann nun mit guten Gründen als Emulation naturwissenschaftlicher Erkenntnisprinzipien gesehen werden. Denn zum einen ist die anti-hermeneutische, nicht primär „Sinn“ verstehen wollende Erforschung diskursiver Formationsregeln mit den Verfahren der *pattern recognition* vergleichbar; zum anderen weist die Rückführung der Formationen auf Serien von Aussage-Ereignissen und deren Existenzbedingungen auffällige Ähnlichkeiten zu Darwins Erklärung der Arten aus der Reproduktion und den umweltbedingten Überlebensmöglichkeiten einzelner Organismen auf.⁸⁸⁰ Darwin – beziehungsweise ein mit Nietzsche verstandener Darwin – war schliesslich schon im „Frühwerk“ eine wichtige Referenz, und Foucault spricht nicht zufällig von „Mutationen“ der Diskurse, wenn er ihre Diskontinuitäten beschreibt.⁸⁸¹ Der Topos der synchronen Ordnungen des Sagbaren, deren „feste“ Regeln bisweilen doch so instabil sind, sodass sie im Kleinen wie im Grossen durch neue Regeln oder Synthesen abgelöst werden können, knüpft aber ebenso an die Deutung der kantischen Anthropologie in der *thèse complémentaire* an. Und nicht nur

⁸⁷⁶ Ebd., S. 170.

⁸⁷⁷ Ebd., S. 46 und 51f.

⁸⁷⁸ Ebd., S. 167ff.

⁸⁷⁹ Ausserdem schränkt Foucault die archäologische Analyse (vorerst) auf die Schwelle der Epistemologisierung von Wissen und speziell auf die Humanwissenschaften ein (ebd., S. 248f.).

⁸⁸⁰ Vgl. Sarasin, „Überleben“, S. 353 und Sarasin, Die Sprache des Fehlers, S. 173.

⁸⁸¹ Sarasin, Darwin und Foucault, S. 177f.

hierin liegt eine Kontinuität, sondern auch im Begriff der Aussage als kleinster Einheit von „effektiv Gesagtem“, die einen „verorteten“ Sprecher auf ein „ermöglichtes“ Objekt bezieht, oder in der Emergenz diskursiver Formationen aus einem Feld „strategischer Möglichkeiten“.⁸⁸² Foucault spezifiziert und erneuert die Archäologie also auch im Rückgriff auf die in der *thèse complémentaire* entwickelten Konzepte des spielerisch-strategischen Sprachhandelns, der „brüchigen Opazität“ ursprünglich zeitlicher Synthesen oder der Diskontinuität synchroner „Aktualitätssysteme“. Somit stellt das Geschäft der Archäologie – die analytische Beschreibung einer abgelösten diskursiven Positivität beziehungsweise ihre Ablösung *durch* diese Beschreibung aus der „Distanz“ einer *neuen* Positivität – eigentlich eine „extreme“ Instanz weltbürgerlichen Sprachhandelns dar. Dieses Sprachhandeln war fundamentalontologisch als „weltbildende“ Transzendenz und seine Auslegung dementsprechend als transzendente zu verstehen, was den Begriff des „historischen Apriori“ zugleich fassbarer und problematischer macht. Anders gesagt liegt hierin wohl ein wesentlicher Grund dafür, dass die Archäologie – trotz aller Kautelen und gegenteiligen Beteuerungen des Autors – alsbald selbst als eine Form von „Transzendentalismus“ aufgefasst und kritisiert wurde. Die archäologische Entbergung des „historischen Apriori“ ist mithin nicht nur ein „Denken des Ungedachten“, wofür *Les mots et les choses* Heidegger als einschlägiges Beispiel nennt, sondern mehr noch ein Wiedererkennen des Fundamentalen im Positiven und bleibt so auf mannigfaltige Weise in den empirisch-transzendentalen Zirkeln der „Analytik der Endlichkeit“ verstrickt.⁸⁸³

Foucault resümiert auf den letzten Seiten von *Archéologie du savoir* sein Anliegen: Es gehe ihm im Grunde darum, die Geschichte des Denkens von jeglichem „transzendentalen Narzissmus“ zu befreien; und er meint zum Schluss gar, dass sich die Archäologie, indem sie die Frage nach dem „Ort“ des Aussage-Subjekts ohne Rekurs auf eine konstitutive Subjektivität stellt, der zeitgenössischen Psychoanalyse annähere.⁸⁸⁴ Im Rückblick auf die werkgeschichtlichen Voraussetzungen der *Archéologie du savoir* – auf die „archäologische Phase“ und ihre Kontinuitäten zum „Frühwerk“ – ist festzustellen, dass diese vordergründige Nähe zur strukturalistischen Psychoanalyse wohl eher ein Feigenblatt für eine tiefe Differenz ist und der Archäologie zwar die „Befreiung“ vom Subjekt gelingt, nicht jedoch die Überwindung des Transzendentalismus der „Analytik der Endlichkeit“

⁸⁸² Insofern ist der Einschätzung von Hubert Dreyfus und Paul Rabinow, dass die grundlegende Funktion der Strategien für die diskursive Aktivität hier „zum ersten Mal“ thematisiert werde, zu widersprechen (Dreyfus/Rabinow, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, S. 78).

⁸⁸³ Ebd., S. 91.

⁸⁸⁴ Foucault, *L'archéologie du savoir*, S. 265 und 270.

oder eine überzeugende Begründung für die methodische „Überprivilegierung“ von Sprachlichkeit und Diskurs.

8.2 Der „bebende Sockel“ und die Dispositive

Im Jahr nach der Veröffentlichung der *Archéologie du Savoir* übernahm Foucault den Lehrstuhl von Jean Hyppolite am *Collège de France* und nutzte seine Inauguralvorlesung für eine erneute Thematisierung des Diskurses und der diskursiven Ordnung. Dass *L'ordre du discours* nur dem Namen nach in Kontinuität zu den methodischen Elaborationen der „archäologischen Phase“ steht, sollte allgemein bekannt und eine detaillierte Wiedergabe der Argumentation dementsprechend obsolet sein. Einige signifikante Punkte mögen dennoch als Symptome für die sich abzeichnende Abkehr von der Archäologie herausgestellt und zugleich vom „Frühwerk“ her nochmals neu gelesen werden. So insistiert Foucault nun stärker auf der Ereignishaftigkeit des Diskurses, die er jedoch weniger mit einer emergenten diskursimmanenten Regelmäßigkeit in Beziehung setzt als vielmehr in Opposition zu den Praktiken und Ordnungen der Diskurskontrolle bringt. Diese bestimmen vor allem über Prinzipien der Verknappung, wer Subjekt welcher Aussage sein kann, und machen daher die eigentlichen Möglichkeitsbedingungen des Diskurses aus. Mit einschlägigen Vergleichen und Abgrenzungen unterstreicht Foucault seine neue Perspektive, wenn er (gegen die Psychoanalyse) im Diskurs nicht das Begehren, sondern das Begehrte – „dasjenige, worum und womit man kämpft“ – erkennen will und (gegen den Strukturalismus) argumentiert, dass die Einsicht in den Ereignischarakter der Diskurse auch die Aufhebung der „Souveränität des Signifikanten“ bedingt.⁸⁸⁵ Folglich ist seiner Ansicht nach die Grenze zwischen Wahnsinn und Vernunft auch keineswegs aufgehoben, weil man nun besser auf die polysemische Untergründigkeit des „normalen“ Sprechens zu hören vermag – denn der Wissensapparat und das Institutionennetz der Ärzte und Psychoanalytiker kontrollieren die Modalitäten und Orte *ernsthaften* Sprechens darüber, was wahnsinnig und was vernünftig oder „normal“ ist, wirksamer denn je.⁸⁸⁶ Foucault unterteilt die Diskursanalyse schliesslich in eine kritische, auf die Systeme, „[...] die den Diskurs umschliessen [...]“ gerichtete Beschreibung und eine genealogische Beschreibung der Serien der „effektiven Formierung“ des Diskurses,⁸⁸⁷ was unmissverständlich zeigt, dass er sich von der Archäologie beziehungsweise von der methodischen Prärogative reiner Diskursimmanenz und synchroner Sprachlichweltlichkeit verabschiedet hat. Anders gesagt oder wie in einem Interview von 1971 geäußert,

⁸⁸⁵ Foucault, *L'ordre du discours*, S. 12 und 53.

⁸⁸⁶ Ebd., S. 14f.

⁸⁸⁷ Ebd., S. 71f.

erwachsen die Regeln, welche die möglichen Objekte, die Stellung des Subjekts gegenüber den Objekten und die Art der Begriffsbildung bestimmen, nun „[...] aus den prädiskursiven Formationen und werden von diesen bestimmt“.⁸⁸⁸ In gewisser Weise – und wie die weitere Entwicklung noch zeigen wird – „regrediert“ Foucaults Theoriebildung mit der erneuten Unterordnung von Diskurs oder Sprache unter „prädiskursive Formationen“ im Sinne von institutionellen, physischen oder räumlichen Ordnungen gleichsam hinter die „archäologische Phase“ und auch das späte Stadium des „Frühwerks“ zurück. Der Hauptgrund für diese Wandlung ist wohl im Mai 1968 und den daran anschliessenden Entwicklungen zu suchen – besonders wohl in der „nachrevoltären“ Präferenz des französischen Souveräns für institutionelle und politische Kontinuität, die den Moment des Aufbruchs zum „Nicht-Ereignis“ zu reduzieren drohte. Es kann durchaus behauptet werden, dass diese neue Etappe in Foucaults Schaffen, die unvermittelt die genealogische Dimension und die Beständigkeit von Machtordnungen jenseits der Diskurse wiederentdeckt, als theoriepolitische Reaktion auf die Ernüchterungen des *Après mai* zu verstehen ist. Jedenfalls ist es ebenso die Phase des radikalen und militanten Foucault, die sein Image bis heute – und vielleicht nicht immer im richtigen Verhältnis – prägt.

Die neuen genealogischen Forschungen kulminieren 1975 in der berühmten Untersuchung zur Geschichte der modernen Techniken des Überwachens und Strafens, die zahlreiche offensichtliche und verborgene Parallelen zu *Histoire de la folie* aufweist. Im Kern ist *Surveiller et punir* der Versuch, die eminente Bedeutung disziplinarischer Techniken für die „Formierung“ des modernen Subjekts herauszuarbeiten. Dabei macht Foucault von Beginn weg deutlich, dass die „Disziplinarmacht“ ihr Ziel – die möglichst effiziente Steigerung, Kontrolle und Nutzung menschlicher Kräfte – nur durch eine grundlegende Neuordnung des Raumes zu erreichen vermochte. Am deutlichsten und folgenreichsten sieht er diese Verquickung von Macht und Raum in Benthams Panoptikum realisiert, das mehr als ein gelegentlich umgesetzter Bauplan für moderne Strafanstalten ist, weil es mit der Ermöglichung einer umfassenden Verortung, Kontrolle und „Subjektivierung“ gleichsam das räumliche „Funktionsmodell“ für die grundlegenden Machtstrukturen moderner Gesellschaften darstellt.⁸⁸⁹ Die „Geburt des Gefängnisses“ handelt also wie die „Geschichte des Wahnsinns“ von einer grossen Gefangenschaft und führt diese gleichermassen auf eine ebenso starre wie fundamentale Raumordnung zurück. Im

⁸⁸⁸ Foucault, *Entretien avec Michel Foucault* (J. G. Merquior et S. P. Rouanet), S. 161.

⁸⁸⁹ Foucault, *Surveiller et punir*, S. 206f.

Unterschied zu *Histoire de la folie* wird hier aber die Wirkung der Macht auf die menschliche Physis, die Effekte ihrer „Mikrophysik“ auf die Körper und deren Kräfte beschrieben und nicht mehr die Bannung einer tragisch-transgressiven Freiheit oder der Ausschluss eines andersartigen Sprechens. Die Gefangenschaft ist in diesem Sinne auch umfassender, weil im Panoptikum noch nicht einmal das stille Murmeln oder der verzweifelte Schrei des Wahnsinns zu vernehmen ist und das disziplinarisch konstituierte Subjekt jeglicher Widerstands- oder Freiheitsmöglichkeit entbehrt. Mit dieser düsteren Diagnose hat sich Foucault zudem sehr weit von der „freiheitlichen“ oder „liberalen“ Auffassung der Triade von Freiheit, Wahrheit und Macht in seiner Deutung der kantischen Anthropologie entfernt. Die Argumentation von *Surveiller et punir* zielt im Kern geradezu auf die Unterminierung eines liberalen Verständnisses von Geschichte und Gesellschaft, indem sie den Vertragsmodellen liberaler Philosophen und Rechtsgelehrter die von Militärs und „Disziplartechnikern“ entwickelten Verfahren zur Bezwungung der Körper als eigentliches *movens* sozialer Konsolidierung gegenüberstellt, um schliesslich zu einem unzweideutigen Fazit zu gelangen: „Unsere Gesellschaft ist [...] eine Gesellschaft der Überwachung [...]. Hinter der grossen Abstraktion des Tausches vollzieht sich die minutiöse und konkrete Dressur der nutzbaren Kräfte.“⁸⁹⁰ Gleichwohl müssen die Ordnungen der Disziplinarmacht nicht als etwas „von oben“ Auferlegtes, sondern als emergentes Phänomen gedacht werden – oder wie Foucault an anderer Stelle sagt: „Die Macht kommt von unten.“⁸⁹¹ Sie kommt insofern „von unten“, als ihr Substrat immer eine Mannigfaltigkeit von Kräfteverhältnissen ist und ihre „grossen Linien“ und „institutionelle Kristallisierungen“ letztlich aus diesen unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen im Kleinen resultieren; die Matrix der Macht ist mithin ein „bebender Sockel“ permanenter Machtspiele und Konfrontationen, auf dem die grossen Herrschaftssysteme als „Hegemonie-Effekte“ aufrufen.⁸⁹² In einer doppelten Volte hält Foucault ausserdem fest, dass die Machtkämpfe ebenso intentional und zugleich nicht-subjektiv sind, wie ihre Omnipräsenz oder Unausweichlichkeit die Existenz eines „Ortes der Grossen Weigerung“ verunmöglicht.⁸⁹³ Diese genealogische Herleitung der „Grossraumordnungen“ der Macht führt wiederum sehr nahe an die Einleitung zur pragmatischen Anthropologie beziehungsweise deren Topos der „Welt“ als Zone eines

⁸⁹⁰ Ebd., S. 170f. und 218.

⁸⁹¹ Foucault, *La volonté de savoir*, S. 124.

⁸⁹² Ebd., S. 121ff.

⁸⁹³ Ebd., S. 124f.

unablässigen *struggle* von Interessen, Listen und Überwältigungen – mit dem wesentlichen Unterschied, dass nun der „freihandelnde“ oder seine Freiheiten tauschende „Weltbürger“ völlig hinter die „mikro-“ und „makrokosmischen“ Effekte der Macht zurücktritt. Letztere sind ausserdem nicht mehr sprachlicher Art wie die Diskursformationen der *Archéologie du savoir*, sondern umfassen als „Dispositive“ vornehmlich institutionelle, dingliche oder physische *arrangements* und bloss sekundär auch diskursive Elemente.

Konkomitant zur Disziplin nimmt sich Foucault des „Gesetzes“ in genealogischer Perspektive an – und es entspricht der Verschiebung vom Wahnsinn zum disziplinierten Körper, wenn er selbiges nun in seiner juridischen statt symbolisch-sprachlichen Bedeutung thematisiert. Dennoch stellt er den Ödipus-Mythos an den Beginn seiner Argumentation, um diesen als frühestes Zeugnis altgriechischer Gerichtspraktiken zu analysieren und dabei noch über die Polemik von Deleuze und Guattari hinauszugehen, indem er ihn als Parabel auf das vergessen gegangene, agonale Verhältnis von Macht und Wahrheit liest.⁸⁹⁴ Eine im Anschluss daran unternommene Genealogie abendländischer Rechtsprechungspraxis – vom altgermanischen Strafrecht als ritualisierter Form von Kampfes- oder Racheakten über eine nach der Logik von Sieg und Niederlage operierende feudale Gerichtsbarkeit bis zum Monopol judikativer Gewalt in den neuzeitlichen Monarchien und Republiken – soll zeigen, dass sich die Funktion des Gesetzes als „Drittes“ oder absolutes Richtmass erst spät und nachrangig entwickelt hat.⁸⁹⁵ Foucault geht es jenseits einer Offenlegung der Herkunft des „Gesetzes“ aus den „Kämpfen“ aber auch darum, die Bedeutung der hierbei entstandenen Praktiken (juridischer) Wahrheitsfindung und Befragung (*enquête*) für die „Formierung“ der Subjekte hervorzuheben. So ist die Moderne zwar einerseits das Zeitalter der „sozialen Orthopädie“ oder Disziplin, deren tiefste „Synthesen“ sogar noch der marxschen Vorstellung von der Arbeit als Wesen des Menschen zugrunde liegen,⁸⁹⁶ andererseits ist sie aber auch die Epoche eines immer intensiveren Fragens nach der „Wahrheit“ des Subjekts. Dementsprechend ist Foucaults Lob der Psychoanalyse als „radikalster“ Neubewertung des Subjekts seit Descartes bloss die helle Seite der Medaille.⁸⁹⁷ Denn Freud hat zwar als Erster mit dem disziplinarischen Macht-Wissen der psychiatrischen Tradition gebrochen, durch seine „Entdeckung“ der ödipalen Problematik als „tiefster Wahrheit“ oder „Gesetz“

⁸⁹⁴ Foucault, *La vérité et les formes juridiques*, S. 553ff. und 628.

⁸⁹⁵ Ebd., S. 572ff.

⁸⁹⁶ Ebd., S. 593 und 621f.

⁸⁹⁷ Ebd., S. 540.

aber eigentlich bloss die Fixierung des Begehrens innerhalb existierender Familien- und Gesellschaftsstrukturen bewerkstelligt.⁸⁹⁸ Für Foucault ist ein „Unbewusstes“ primär in dieser Verinnerlichung historischer Ordnungen als „Gesetz“ zu suchen und im Umstand, dass – wie er sarkastisch anmerkt – „[...] was zwischen Couch und Liege, zwischen demjenigen, der liegt, und demjenigen, der sitzt, zwischen demjenigen, der spricht, und demjenigen, der döst, ein Problem des Begehrens, des Signifikanten, der Zensur, des Über-Ich, Probleme der Macht im Innern des Subjekts [sein soll] – aber nie eine Frage der Macht zwischen dem einen und dem anderen“.⁸⁹⁹

Die Psychoanalyse gerät bekanntlich im ersten Band der *Histoire de la sexualité* noch stärker in Fokus der Kritik. Mit der Thematisierung des die Disziplin ergänzenden „Sexualitätsdispositivs“ kehren zudem vertraute Lemmata des „Frühwerks“ wieder. So ist eine wesentliche historische Voraussetzung für das Sexualitätsdispositiv die „Diskursivierung“ des Sexes seit dem klassischen Zeitalter beziehungsweise seine „Inbeschlagnahme“ durch einen Diskurs, der ihm „keinen Augenblick der Ruhe oder Verborgenheit“ gönnt.⁹⁰⁰ Foucault deutet diese „diskursive Explosion“ rund um den Sex im Zusammenhang mit dem an der Schwelle zur Moderne auftauchenden politisch-ökonomischen Problem der „Bevölkerung“ und definiert mit der „Biopolitik“ eine auf die populationspolitischen Themen des Lebens und der Gesundheit gerichtete, moderne Machtform.⁹⁰¹ Gegenüber einer als Kombination von Disziplin und Biopolitik verstandenen „Bio-Macht“ scheint die Psychoanalyse auf den ersten Blick ein subversives Potential zu entfalten, weil sie deren umfassende Normierungs- und Normalisierungstendenzen durch das „freie“ Sprechenlassen eines polymorphen Begehrens unterläuft. Allerdings „entdeckt“ die Psychoanalyse in dem durch familiäre Beziehungen geprägten „Gesetz“ des Begehrens eigentlich nur das vom modernen „Sexualitätsdispositiv“ bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften abgelöste „Allianzdispositiv“ einer auf Blutsbande und Verwandtschaften fixierten, vormodernen Adelsgesellschaft wieder; und sie bleibt vor allem mit ihrer Insistenz auf der Sprachlichkeit oder dem Zur-Sprache-Bringen des Begehrens innerhalb jener umfassenden Diskursivierung gefangen, die den Zugriff der Macht auf den Sex historisch erst möglich

⁸⁹⁸ Ebd., S. 624.

⁸⁹⁹ Foucault, *Les réponses du philosophe*, S. 814.

⁹⁰⁰ Foucault, *La volonté de savoir*, S. 21 und 29.

⁹⁰¹ Ebd., S. 25f., 35f. und 183f.

gemacht hatte.⁹⁰² Die hierbei implizierte „juridisch-diskursive“ Vorstellung von Macht – Macht als Gesetz, gegen dessen repressive Gewalt das Begehren aufbegehren muss oder dessen konstitutive Rolle für das Begehren einen schon immer „in der Falle“ sitzen lässt – ist das eigentliche Hauptthema des Buches, wobei die Geschichte des Sexualitätsdispositivs jene „tatsächlicheren“ Machtformen der Disziplin und der Biopolitik ans Licht bringen soll. Foucault spitzt seine Kritik an der Machtimmanenz der Psychoanalyse schliesslich soweit zu, dass er die Geschichte des Sexualitätsdispositivs auch als „Archäologie der Psychoanalyse“ verstanden wissen will, denn diese hat – von der klassisch freudschen bis zur zeitgenössisch strukturalistischen Variante – bloss für taktische Verschiebungen *innerhalb* des Sexualitätsdispositivs gesorgt und dieses dadurch indirekt stabilisiert.⁹⁰³ Wenn von der Psychoanalyse also alles andere als eine „Befreiung“ des Begehrens zu erwarten ist, scheint die Situation dennoch nicht so ausweglos, dass Foucault zum Schluss nicht von einem „Stützpunkt des Gegenangriffs“ sprechen kann, der – statt im „Sex-Begehren“ – in den „Körpern und Lüsten“ zu finden wäre.⁹⁰⁴ Und er skizziert gar die Möglichkeit einer künftigen und andersartigen „Ökonomie der Körper und Lüste“, aus deren Retrospektive man unsere gegenwärtige Unterwerfung unter die „strenge Monarchie des Sexes“ kaum mehr verstehen würde.⁹⁰⁵

Die erneute Beschwörung einer grossen Unfreiheit, die diese Phase von Foucaults Schaffen charakterisiert, lässt offenkundig wesentliche Elemente der „Geschichte des Wahnsinns“ wiederaufleben, während die nun auf Disziplin, Körper, Gesetz und Lüste fokussierte Argumentation das Diskursive zum Realen hin überschreitet. Obwohl aber die räumlichen Machtordnungen der Disziplin noch starrer als die der „grossen Einsperrung“ des Wahnsinns wirken und ein archimedischer Punkt des Widerstands oder der Freiheit nun völlig fehlt, liegt die genealogische Herleitung disziplinarischer Dispositive aus dem Mikrokosmos alltäglicher Kämpfe, Überwältigungen und Strategien in der Linie einer Kontinuität, die von der *thèse complémentaire* ausgeht und quer durch die „archäologische Phase“ verläuft. Mit der Archäologie teilt die genealogische Analyse der Disziplinarmacht

⁹⁰² Ebd., S. 148f.

⁹⁰³ Ebd., S. 109 und 172f.; in einem ungefähr zeitgleichen Interview wurde Foucault auch bezüglich Lacan sehr explizit: „Lacan ist trotz der Tatsache, dass er viele Dinge erfunden hat, im Inneren des freudianischen Feldes situiert, was ihn daran hindert, neue Kategorien zu erschaffen“ (Foucault, *Asiles. Sexualité. Prisons*, S. 780).

⁹⁰⁴ Foucault, *La volonté de savoir*, S. 208.

⁹⁰⁵ Ebd., S. 211.

denn auch eine ähnlich gelagerte Problematik, zumal der mangelhaften Plausibilisierung des zwingend-apriorischen Charakters diskursiver Ordnungen gewissermassen der schwache Nexus zwischen dem disziplinierten Körper und der normalisierten „Seele“ entspricht.⁹⁰⁶ Anders gesagt liegt der Behauptung, dass sich aus der Beschreibung von historisch Gesagtem die jeweils konstitutiven und unhintergehbaren Regeln des Sagbaren ableiten liessen, derselbe unausgewiesene und quasi-transzendente Anspruch zugrunde wie der These, dass das (moderne) Subjekt durch eine primär auf den Körper wirkende und sich in Dispositiven „auskristallisierende“ Mikrophysik der Disziplinarmacht „konstituiert“ würde.

Die Verschiebung hin zum Gesetz und zur Geschichte der Sexualität rückt schliesslich die Kritik der Psychoanalyse explizit ins Zentrum. Dabei fällt auf, dass diese Kritik wesentlich an der „Diskursivierung“ des Sexes festgemacht wird, welche wiederum im klassischen Zeitalter ihren Ursprung findet. Die Parallelen zu *Histoire de la folie* und der dort beschriebenen Diskursivierung des Wahnsinns sind unübersehbar und stechen umso mehr ins Auge, als hier mit den Körpern und Lüsten erneut ein Referent oder Stützpunkt des Widerstands aufzutauchen scheint. Und obschon es üblich ist, in der als Disziplin *cum* Biopolitik definierten Bio-Macht die gleichsam heteronomste oder „finsterste“ Version von Foucaults Machtanalysen zu sehen, muss doch auch festgestellt werden, dass die Biopolitik den von der Disziplin geprägten Machtbegriff wesentlich modifiziert und sogar öffnet. Denn im Unterschied zur Disziplin hat die das Regierungshandeln im Verhältnis zu Bevölkerungsphänomenen anleitende Biopolitik ihren Ursprung nicht direkt in jenem „bebenden Sockel“ permanenter Kleinkriege und ist sie in ihrer Ausrichtung auf das Ganze der Population mehr eine „Makro-“ als eine die einzelnen Körper kontrollierende „Mikromacht“. Vor allem aber ist ihr eigentlichstes Korrelat das Spiel der Körper und Lüste und ihr Zugriff darauf offenbar nicht so grenzenlos, dass nicht immerhin eine andere „Ökonomie“ dieses Spiels denkbar wird.

⁹⁰⁶ Vgl. hierzu u.a. Lemoine, *Le corps discipliné produit-il un sujet obeisant?*

8.3 Selbst regieren

Im Jahr des Erscheinens des ersten Bands der *Histoire de la sexualité* erfährt die Konzeptskizze der Biopolitik bereits eine wesentliche Modifikation. Foucault rollt die Thematik in einem Vorlesungszyklus am *Collège de France* neu auf, indem er vom Sexualitätsdispositiv eher absieht und die moderne Biopolitik stattdessen von den besonders im vorrevolutionären England und im absolutistischen Frankreich virulenten Diskursen eines permanenten Krieges her zu verstehen versucht. Dass mit diesem Krieg ein zutiefst geschichtsmächtiger Konflikt zwischen „Nationen“, „Rassen“ oder spezifischen *Kollektiven* gemeint war, will er unter anderem anhand der ausführlich referierten Schriften des Comte de Boulainvilliers verdeutlichen, der die erodierende Herrschaft des französischen Adels im historischen Rekurs auf den Sieg einer fränkischen „Eroberer-Rasse“ über eine ansässige gallo-romanischen Population neu zu legitimieren versuchte. Das Scheitern von Boulainvilliers „Angriff“ auf die absolute Monarchie und ihre offizielle Geschichtsschreibung sieht Foucault als symptomatisch für ein sich konsolidierendes modernes Selbstverständnis. Denn einerseits wird die Vorstellung von Geschichte als einem zyklischen Prozess primordialer Kriegshandlungen bald durch ein dialektisches Fortschrittsdenken absorbiert und das eigentlich hochpolitische Element der Historizität so eliminiert – was letztlich eine „Scheu“ des Bürgertums vor der Geschichte beziehungsweise einen im defensiven „anti-historistischen“ Charakter der Humanwissenschaften zum Ausdruck kommenden Willen zur „Immunisierung“ der Moderne gegen die „Zugehörigkeit des Krieges zur Geschichte“ zeigen soll; andererseits „mutieren“ die Vorstellungen von „Rasse“ oder „Rassenkampf“ im 19. Jahrhundert zu biologischen Rassentheorien und zur Idee des Klassenkampfs.⁹⁰⁷ Foucault revidiert und erweitert also das Konzept der Biopolitik, indem er es genealogisch auf jene kriegsreiche Zone „unterhalb der befriedeten Universalität der philosophisch-juridischen Diskurse“ zurückführt, wo alle Wahrheit Waffe und ein Sieg immer parteiisch ist.⁹⁰⁸ Er schliesst damit in gewisser Weise an seine Genealogie des Gesetzes in *La vérité et les formes juridiques* an, um nun aber die Herkunft der biopolitischen Machtform nachzuzeichnen, die sich nicht wie die Disziplinarmacht auf den einzelnen „Körper-Menschen“, sondern auf

⁹⁰⁷ Foucault, *Il faut défendre la société*, S. 51ff. und 186f.

⁹⁰⁸ Ebd., S. 45ff.

den „Gattungs-Menschen“ oder das Kollektiv richtet.⁹⁰⁹ Moderne Biopolitik ist demnach als Resultat einer Zentralisierung oder „Verstaatlichung“ der Idee des „Rassenkampfs“ zu verstehen, weil sie gleichsam zum Regierungsprinzip der machthabenden „Rasse“ wird, welche die Norm gegen abweichende oder „degenerierte“ und das „biologische Erbe“ gefährdende Bevölkerungsteile vertritt.⁹¹⁰ Und diese Diagnose eines grundlegenden modernen „Staatsrassismus“ trifft für Foucault schliesslich gleichermassen auf die industriekapitalistischen wie auf die sozialistischen Staaten zu, welche letztere in ihrem Umgang mit Dissidenten, „Geisteskranken“ oder Kriminellen bloss eine „evolutionistischere“ Variante implementieren.⁹¹¹

Diese letzte Vorlesungsreihe vor dem einjährigen *sabbatical* von 1976/77 ist jedoch nicht nur als Vertiefung der unlängst als Komplement zur Disziplinarmacht eingeführten Biopolitik von Interesse, sondern auch wegen einer selbstkritischen Bilanzierung der bisherigen Forschungsbemühungen. So eröffnet Foucault das Semester mit einem resignierten Rückblick auf seine theoretischen Entwürfe der letzten fünf Jahre und spricht davon, einen „Schlussstrich“ ziehen zu wollen (*mettre un terme*).⁹¹² Der Grund dafür ist offenbar, dass ihn seine bisherigen Ansätze selber nicht mehr überzeugen – oder in seinen eigenen, an Deutlichkeit kaum zu übertreffenden Worten: „All das tritt auf der Stelle, kommt nicht voran; all das wiederholt sich und bleibt unverbunden nebeneinander stehen. Im Grunde wird unablässig dasselbe gesagt und trotzdem besagt es vielleicht gar nichts [...] kurz gesagt, es führt zu nichts.“⁹¹³ Im ersten Vorlesungszyklus nach seinem *sabbatical* entwickelt Foucault die biopolitische Perspektive konsequenterweise auf Kosten einer nicht mehr als massgeblich verstandenen Disziplinarmacht weiter. Eine Antwort auf die wesentliche und abermals jenseits juridischer Legitimitäts- und Souveränitätsdiskurse aufgeworfene Frage nach den effektiven Voraussetzungen territorialer Herrschaft über Populationen wird jetzt nicht mehr in der Disziplinierung der Individuen oder einer biopolitischen „Rassenherrschaft“ gesucht, sondern in den Mechanismen und Dispositiven einer „Sicherheitsmacht“. Im Kontrast zur Disziplinarmacht mit ihren starren Räumen vollständiger Kontrolle ist die Sicherheitsmacht auf die Ermöglichung, Gewährleistung oder Sicherstellung der *Zirkulation* von Menschen, Gütern und Mitteln gerichtet; sie hat in diesem Sinne mit der „Verwaltung offener Serien“ zu schaffen, die nur durch eine

⁹⁰⁹ Ebd., S. 216.

⁹¹⁰ Ebd., S. 52f.

⁹¹¹ Ebd., S. 233.

⁹¹² Ebd., S. 5.

⁹¹³ Ebd.

Schätzung von Wahrscheinlichkeiten „kontrolliert“ werden können und deren „Raum“ mehr einer von Temporalität und Zufall geprägten Sphäre gleicht.⁹¹⁴ An diesem Punkt kommt für Foucault mit dem Begriff des „Milieus“ auch das Biologische ins Spiel, denn dieser „[...] Raum, in dem sich Serien von aleatorischen Elementen abspielen, [...] ist ungefähr das, was man das Milieu nennt. Das Milieu ist selbstverständlich ein Begriff der [...] in der Biologie [...] auftaucht.“⁹¹⁵ Nach der Sexualität und der „Rasse“ ist also das Milieu der „Einsatzort“ der Biopolitik und meint Bio-Macht nicht mehr ihre Kopplung mit der Disziplin, sondern ein „[...] Ensemble von Mechanismen, durch die das, was in der menschlichen Gattung die grundlegenden biologischen Wesenszüge konstituiert, ins Innere einer Politik, einer politischen Strategie, einer allgemeinen Strategie der Macht eintreten können wird“.⁹¹⁶ Schon die oberflächliche Lektüre oder ein Blick ins Stichwortverzeichnis macht aber auch unverhofft klar, dass in der ganzen Vorlesungsreihe – und zumindest dem Namen nach – weder Biopolitik noch Bio-Macht eine prominente Rolle spielen. Die ursprünglich *biopolitische* Kollektiv- oder Makro-Perspektive scheint Foucault vielmehr dafür zu nutzen, die „allgemeine Ökonomie der Macht“ analytisch in den Blick zu nehmen, wobei er mit „Macht“ nun vor allem die „Regulation“ eines Milieus durch Dispositive der Sicherheit meint.⁹¹⁷ Dass in dieser Makro-Perspektive die *Freiheit* als notwendiges Korrelat der Sicherheitsmacht bestimmt und ausdrücklich vermerkt wird, ein solcher Freiheitsbegriff sei folglich nicht im Sinne einer zu entlarvenden Ideologie, sondern einer „Machtstechnologie“ zu verstehen,⁹¹⁸ kann als weitere Absage an die Analysen der Disziplinarmacht gedeutet werden. Im Kontrast zu letzterer wird also nicht nur die Basis der Macht in der intelligenten Steuerung gesellschaftlicher Gesamtphänomene statt in den alltäglichen Kleinkriegen und den daraus erwachsenen Kontrollmechanismen und Überwachungsräumen gesucht, sondern offenbar auch die vormals scharfe Kritik an einem freiheitlichen Verständnis sozialer Formations- oder Konstitutionsvorgänge wieder aufgeweicht. Allerdings bleibt vorerst unklar, ob eine „machtstechnologische“ im Unterschied zu einer ideologiekritischen Analyse des Freiheitsbegriffs diesen wirklich aufwertet, und liegt eingedenk der genealogischen Hintertreibung und Überbietung marxistischer Grundthesen in *Surveiller et punir* die Vermutung nicht fern, dass sich die „Freiheit“ damit nur umso mehr auf ein subtiles Machtkalkül reduzieren lässt. Hinzu

⁹¹⁴ Foucault, *Sécurité, territoire, population*, S. 21f.

⁹¹⁵ Ebd., S. 22.

⁹¹⁶ Ebd., S. 3.

⁹¹⁷ Ebd., S. 12f. und 31.

⁹¹⁸ Ebd., S. 50.

kommt, dass Foucault an einigen Stellen den zwar nicht mehr vorrangig behandelten Disziplinartechniken dennoch eine faktische Unabdingbarkeit für das Funktionieren der Sicherheitsmacht zuschreibt und einmal gar auf inkonsistente Weise davon spricht, dass eine effiziente Verwaltung oder Regulation der Bevölkerung gleichbedeutend mit ihrer Disziplinierung sei.⁹¹⁹ Eine eindeutige Distanz zur Disziplinarmacht markiert jedoch der in den Konzepten der Sicherheit und Regulation implizierte Begriff der „Regierung“ oder „Regierungskunst“ beziehungsweise der hier erstmals verwendete Neologismus der „Gouvernementalität“. Foucault umschreibt damit die Totalität der Institutionen, Taktiken, Reflexionen und weiterer Elemente der Sicherheitsmacht oder jener Machtform, die auf die Bevölkerung gerichtet ist und eine wie auch immer zu verstehende Freiheit als Korrelat voraussetzt.⁹²⁰ Schliesslich besteht das hauptsächliche Problem nicht mehr darin, dass wir in einer „Gesellschaft der Überwachung“, sondern dass wir im „Zeitalter der Gouvernementalität“⁹²¹ leben und der moderne Staat als Inbegriff der grossen Dispositive folglich nicht mehr als Endeffekt oder „Kristallisierung“ lokaler Machtkämpfe, sondern als „Peripetie des Regierens“⁹²² zu verstehen ist.

Der Disziplinarmacht erwächst aber auch in der Dimension einer *Bottom-up*- oder Mikro-Analyse Konkurrenz, und zwar durch das eng an die Regierungsthematik anschliessende und dennoch eher unvermittelt eingeführte Konzept der „Pastoralmacht“. Foucault will damit die Techniken moderner Regierungskunst genealogisch aus jenen Praktiken individueller Gewissens- oder Seelenführung herleiten, die das (frühe) Christentum aus dem Orient übernommen und losgelöst vom politischen Denken der griechisch-römischen Antike weiterentwickelt und vertieft haben soll.⁹²³ Das christliche Pastorat begründet mit der „innerlichen“ oder gewissensmässigen Unterwerfung der „Subjekte“ und der aus Verantwortung für das persönliche Heil aller „Herdenmitglieder“ geschöpften Macht des „Hirten“ eine spezifische Regierungskunst, deren Übernahme in die Sphäre weltlicher Machtausübung für Foucault nun die Schwelle zum modernen Staat bildet.⁹²⁴ Er stellt diese sich ab dem 16. Jahrhundert vollziehende Transition zudem in einen grösseren geistesgeschichtlichen Kontext, wenn er die „Pastoralisierung“ weltlicher Macht als Gegenstück zur Ablösung eines wunderträchtig-heilsgeschichtlichen Kosmos durch das

⁹¹⁹ Ebd., S. 110.

⁹²⁰ Ebd., S. 111f.

⁹²¹ Ebd., S. 112.

⁹²² Ebd., S. 253.

⁹²³ Ebd., S. 127f.

⁹²⁴ Ebd., S. 130f. und 168f.

rationale Universum der „klassischen Episteme“ versteht.⁹²⁵ Die mit der Gouvernentalisierung des Gemeinwesens einhergehende „Entgouvernentalisierung des Kosmos“⁹²⁶ erinnert stark an Foucaults frühere Deutungen jener epochalen Diskontinuität, wobei er die fundamentale Transformation der Ordnungen des Wissens und der Macht jetzt mit dem Konzept der Regierung beziehungsweise der Pastoralmacht zu entschlüsseln versucht. Dass eine im Unterschied zur Disziplin direkt auf die „Seele“ oder das „Gewissen“ wirkende Pastoralmacht aber auch tiefe Kontinuitäten verbürgt, zeigt sich für Foucault am dauerhaften Ausbleiben einer anti-pastoralen Revolution. Er diskutiert zwar ausführlich verschiedene historische Formen des anti-pastoralen Widerstands und führt als aktuellstes Beispiel für solche „Verhaltensrevolten“ wohlgemerkt das Dissidententum in der Sowjetunion an, bleibt aber beim Fazit, dass es bisher nie zu einem grossen Aufbegehren gegen die Pastoralmacht gekommen ist, das mit demjenigen gegen die Feudalherrschaft vergleichbar wäre.⁹²⁷ Die pastorale Regierungskunst garantiert also wie die Disziplin eine persistente Heteronomie, hat aber als Derivat spiritueller Führungstechniken nicht nur tiefere historische Wurzeln als die aus einer sich verbürgerlichenden Vormoderne geborene Disziplin, sondern erlaubt trotz allem auch einen begrenzten Spielraum des Widerstands.

Vor allem gegen Ende des Vorlesungszyklus und wiederum eher losgelöst vom Problem pastoraler Führungstechniken konkretisiert Foucault schliesslich die Relevanz der Ökonomie im engeren Sinne für die „Gesamtökonomie der Macht“. Die Integration des ökonomischen Denkens in die Ausübung der Politik hatte er zuvor schon als „Haupteinsatz“ (*enjeu essentiel*) des Regierens charakterisiert und die moderne Regierungskunst als Kunst, die Macht „in der Form und nach dem Muster der Ökonomie“ auszuüben, bestimmt.⁹²⁸ Demnach hat die Sicherheitsmacht mit der Zirkulation von Menschen, Gütern und Mitteln nicht nur das *ökonomische Leben* zum Gegenstand, sondern verfügt mit dem *ökonomischen Wissen* über ihr wichtigstes Steuerungsinstrument. Foucault betont aber, dass die Ökonomie nicht als blosses Machtmittel missverstanden werden darf, und geht dafür bis auf die Kritik der Physiokraten am merkantilistischen Dirigismus und „Polizeistaat“ zurück.⁹²⁹ Es war die wesentlichen Einsicht frühliberaler Ökonomen, dass wirtschaftliche Probleme nur gelöst werden können, indem man die „Natürlichkeit“ der

⁹²⁵ Ebd., S. 241f..

⁹²⁶ Ebd., S. 242.

⁹²⁷ Ebd., S. 153 und 104f.

⁹²⁸ Ebd., S. 98.

⁹²⁹ Ebd., S. 349f.

ihnen zugrundeliegenden Vorgänge respektiert – eine Natürlichkeit, die sich nicht von einer kosmischen Ordnung oder „Natur“ herleitet sondern „[...] für die Beziehungen der Menschen untereinander spezifisch ist, dafür, was *spontan* geschieht, wenn sie zusammenwohnen, wenn sie zusammen sind, wenn sie Dinge tauschen, wenn sie arbeiten, wenn sie etwas herstellen“⁹³⁰ (Hervorhebung durch den Verf.). In dem Masse, wie die Ökonomen diese Natürlichkeit der „Künstlichkeit“ von Politik, Staatsräson und „Polizei“ entgegengesetzten, war und ist die (politische) Ökonomie für Foucault ein der Macht äusserliches und sie begrenzendes Prinzip beziehungsweise „[...] nicht mehr bloss ein Kalkül“.⁹³¹ Die von der Ökonomie initiierte Gouvernentalisierung staatlicher Regierungstätigkeit hat andererseits „[...] dem Staat das Überleben ermöglicht [...]“⁹³², weil sie seiner Ordnungsmacht mit dem kritischen Imperativ, „[...] die natürlichen Prozesse zu achten oder ihnen mindestens Rechnung zu tragen, sie *spielen zu lassen* oder *mit ihnen zu spielen*“⁹³³ (Hervorhebung durch den Verf.), die für die Prosperität des Gemeinwesens notwendigen Grenzen setzte. Foucault hebt in der letzten Vorlesung nachdrücklich hervor, dass hiermit ein besonderes Verhältnis von Wissen und Macht gegeben ist und dieses nicht zuletzt in der eigentümlichen Relevanz der Freiheit zum Ausdruck kommt. Im Rückgriff auf die Bestimmung der Freiheit als Korrelat der Sicherheitsmacht präzisiert er, dass diese genauso wenig die primäre Sicherheit des Staatsapparates meint wie jene einfach als individuelles Recht gegenüber der Macht zu verstehen ist.⁹³⁴ Freiheit hat vielmehr damit zu tun, dass es zwischen den Individuen spontane Bindungen gibt, die nicht vom Staat gebildet und gewollt wurden; und Sicherheitsmacht stellt das „natürliche“ Spiel dieser unüberschaubaren „Interessenmechanik“ sicher, indem sie die staatliche Kontrolle der Bevölkerung, die „[...] eine andere Dichte, Stärke und Naturalität hat als jene Reihe von Untertanen, die dem Souverän und der Intervention der Polizei unterstanden [...]“, begrenzt.⁹³⁵

Eine stimmige Synopsis dieser Vorlesungsreihe scheint nur schon an der Mannigfaltigkeit der konzeptuellen Innovationen zu scheitern. Der argumentative *parcours* konfrontiert den Leser mit einer neu definierten Bio-Macht und einer Sicherheitsmacht, mit dem Topos des Milieus, mit einer verweltlichten Pastormacht, mit der Bedeutung der Ökonomie für die

⁹³⁰ Ebd., S. 357.

⁹³¹ Ebd., S. 358f.

⁹³² Ebd., S. 112.

⁹³³ Ebd., S. 360.

⁹³⁴ Ebd., S. 361.

⁹³⁵ Ebd., S. 360.

Gouvernementalisierung des Staates und schliesslich mit einem „technischen“ Freiheitsbegriff und den notwendigen Grenzen des Regierens – zudem bleibt auch die Disziplinarmacht bisweilen eine analytische Option. Dabei mangelt es einerseits an expliziten Verknüpfungen zwischen den verschiedenen Konzepten, andererseits sind diese teilweise selber inkohärent. So hat die Sicherheitsmacht zunächst mit dem „Leben“ innerhalb eines letztlich biologisch verstandenen Milieus zu schaffen und entspricht darin einer auf die „grundlegenden biologischen Wesenszüge“ der „menschlichen Gattung“ gerichteten Bio-Macht; später sind das von ihr verwaltete „Leben“ und seine „Natürlichkeit“ nurmehr Chiffren für die Spontaneität oder Autonomie ökonomischer Transaktionen und Interessenbindungen. Einer von ökonomischen Prinzipien begrenzten Gouvernamentalität oder Makromacht stehen wiederum die Mikromacht des Pastorats und ein heteronomes „Herdensubjekt“ gegenüber, wobei vor allem der anreizbasierte *modus operandi* liberaler Gouvernamentalität zu suggerieren scheint, hierbei werde eigentlich ein und dasselbe Phänomen aus zwei komplementären Perspektiven betrachtet. Foucault deutet am Ende selbst in diese Richtung, wenn er mit Bezug auf die Pastoralmacht festhält, dass alle seine Untersuchungen zur Gouvernamentalität in eine Kontinuität von analytischer Mikro- und Makroebene eingebettet sind. Sind die Bevölkerungen moderner Staaten also gewissermassen „Herden“, die mit ebenso subtilen wie wirksamen Mitteln auf ein dem „Heil“ entsprechendes Ziel hin regiert werden? Und „rechnet“ die Sicherheitsmacht nur deshalb mit der „Freiheit“, weil die pastoralen Führungstechniken im Vergleich zu den starren Ordnungen der Disziplin eine scheinbar freiheitlichere, im Grunde aber umso effizientere und perfidere Kontrolle möglich machen? Dass dies keineswegs nur rhetorische Fragen sind, wird im Licht der verhältnismässig präzisen Elaboration des Freiheitsbegriffs einsichtig. Freiheit als Synonym für die Autonomie und Spontaneität ökonomischen Lebens besagt nämlich nichts anderes, als dass dieses für die Macht und das Wissen zu einem wesentlichen Grad undurchdringbar bleibt. Das ökonomische Leben bildet gleichsam eine opake Zone, die weder einer teleologischen Gesetzlichkeit unterworfen noch von einem übergeordneten oder quasi „göttlichen“ Standpunkt in ihrer Totalität erfasst werden kann.⁹³⁶ In diesem Sinne „rechnet“ die Macht zwar mit der Freiheit, jedoch nicht im Rahmen eines umfassenden „Heilsplans“, sondern um im Rekurs auf ein ökonomisches Wissen, das selber kein blosses Machtkalkül ist und deshalb umso besser die notwendigen Grenzen aufzuzeigen vermag, das eigene „Überleben“ zu sichern.

⁹³⁶ Vgl. hierzu Sarasin, Darwin und Foucault, S. 359.

Gibt es also eine – wenn auch gewissermassen „subjektlose“ – Freiheit jenseits der Grenzen der Macht?

Man muss Foucault wohl beim Wort nehmen, wenn er diese Vorlesungsreihe zum Schluss als „ein kleines methodisches Experiment“ bezeichnet.⁹³⁷ Und man sollte sich vergegenwärtigen, dass er zuvor mit Vehemenz einen „Schlussstrich“ gezogen hatte. *Sécurité, Territoire, Population* steht unübersehbar im Zeichen eines Neubeginns, der notwendig geworden war, nachdem die Forschungen zur Disziplinarmacht offenbar in eine „Sackgasse“ geführt hatten. Dementsprechend ist der innovative Schub dieser Vorlesungen viel eher als Exploration von neuem konzeptuellem Terrain statt als systematische Vertiefung oder Ausweitung bisheriger Ansätze zu begreifen. Denn obwohl der Disziplin nach wie vor eine *faktische* Bedeutung zukommt, hat sie als Erklärungsprinzip für die historischen Voraussetzungen liberaler Gouvernamentalität ausgedient – oder um Foucault abermals zu zitieren: „Nun gut, ich glaube, ich hatte [bezüglich der Disziplinartechniken als *sine qua non* der „Freiheiten“ im Liberalismus] unrecht.“⁹³⁸ Insgesamt öffnet sich die Argumentation also vor allem mit den Analysen zur Ökonomie und Sicherheitsmacht, aber auch – und trotz aller Ungereimtheiten – mit den Entwürfen zur Pastoralmacht auf die Freiheit oder das „Subjekt“.

Der zweite dieser beiden mehr berückichtigten als bekannten Vorlesungszyklen zur „Geschichte der Gouvernamentalität“ erweitert diese Öffnung oder richtet sich gleichsam darin ein. Im Zentrum steht jetzt explizit jener neue Typ von Rationalität in der Regierungskunst, der sich durch eine „Selbstbegrenzung der gouvernementalen Vernunft“ auszeichnet und für Foucault das ausmacht, was er *grosso modo* als „Liberalismus“ verstanden wissen will.⁹³⁹ Auch der „technische“ Begriff der Freiheit wird genauer ausgearbeitet, indem er nun nicht nur anstelle eines juristischen Freiheitsbegriffs das eigentliche Thema von liberalen Denkern wie Adam Smith gewesen sein soll,⁹⁴⁰ sondern im Grunde – jedoch ohne ein essentielles oder präexistentes Universale zu sein – stets in der Ausübung von Macht impliziert ist: „Die Freiheit ist keine weisse Oberfläche, die hier

⁹³⁷ Foucault, *Sécurité, territoire, population*, S. 365f.

⁹³⁸ Ebd., S. 50.

⁹³⁹ Foucault, *Naissance de la biopolitique*, S. 23.

⁹⁴⁰ Foucault begründet das nochmals damit, dass „[...] das, was diese neue Regierungskunst auszeichnet, von der ich gesprochen habe, viel eher ein Naturalismus als ein Liberalismus ist, insofern jene Freiheit, von der bei den Physiokraten, bei Adam Smith usw. die Rede ist, viel mehr die Spontaneität, die innere und intrinsische Mechanik der Wirtschaftsprozesse ist als eine juristische Freiheit, die als solche den Individuen zuerkannt wird“ (ebd., S. 63).

und von Zeit zu Zeit mit mehr oder weniger zahlreichen schwarzen Feldern bedeckt ist. Die Freiheit ist niemals etwas anderes – aber das ist schon viel – als ein aktuelles Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten [...].“⁹⁴¹ Unter der Voraussetzung, dass sich die verschiedenen historischen Formen von Macht oder Regierung also aus den Variationen oder Modulationen dieses Verhältnisses ergeben, grenzt Foucault die moderne oder liberale Gouvernamentalität nochmals deutlich von ihren Vorläufern ab, denn sie hat nicht mehr mit Individuen, Reichtümern oder Ländereien zu tun, sondern „nur“ noch mit dem „Spiel“ oder der „phänomenalen Republik der Interessen“.⁹⁴² Als ökonomisch aufgeklärte Regierungskunst ist die liberale Gouvernamentalität erst möglich, wenn es Freiheiten gibt, die ihr jedoch nicht als Gegebenes vorausliegen, sondern von ihr – wie Foucault nun betont – in der Funktion eines „Managers [gestionnaire] der Freiheit“ „geschaffen“, „vollzogen“ und „organisiert“ werden.⁹⁴³ Die Rede von „produzierten“ und „organisierten“ Freiheiten könnte erneut so verstanden werden, dass die diese im Liberalismus doch nur ein Kalkül der Macht sind. Foucault bringt das Grundprinzip liberalen Freiheitsmanagements aber folgendermassen auf den Punkt: „Ich werde dir die Möglichkeit zur Freiheit bereitstellen. Ich werde es so einrichten, dass du frei bist, frei zu sein“;⁹⁴⁴ und er hält im Anschluss daran fest, dass der „Preis“ dafür die Sicherheit ist, welche auf diese Weise – durch die Interventionen der Sicherheitsmacht – den Widerpart zur Freiheit bildet.⁹⁴⁵ Wenn also mit einem liberalen Regime nicht eine „Produktionsstätte“ oder „Machtzentrale“ gemeint ist, sondern ein spezifisches „Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten“ beziehungsweise die Implementierung einer nach der Logik der Selbstbegrenzung operierenden und daher beständig Sicherheit und Freiheit adjustierenden Gouvernamentalität, sind die „produzierten Freiheiten“ auch nicht einfach ein perfider Schein innerhalb eines umfassenden Kontrollmechanismus. Es geht Foucault vielmehr darum, historische Phänomene wie die Disziplin oder wohlfahrtsstaatliche Interventionen in neuer Perspektive als Resultate eines gouvernementalen „Managements“ von Freiheit und Sicherheit zu erfassen. Vom Panoptismus bis zum Keynesianismus handelt es sich also immer um Effekte einer modernen oder liberalen Regierungskunst, die permanent damit beschäftigt ist, die Freiheit – dieses letztlich unbeherrschbare Spiel der Interessen – zu fördern, anzureizen oder einzudämmen. Die inhärente Krisenanfälligkeit

⁹⁴¹ Ebd., S. 64.

⁹⁴² Ebd., S. 47f.

⁹⁴³ Ebd., S. 65.

⁹⁴⁴ Ebd.

⁹⁴⁵ Ebd., S. 66f.

dieses gouvernementalen *modus operandi* führt nun dazu, dass die moderne Regierungskunst immer wieder auch selbstgeschaffene Probleme lösen und sich bisweilen geradezu neu erfinden muss.⁹⁴⁶ Vor diesem Hintergrund identifiziert Foucault die grossen Krisen des Kapitalismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Krisen der Gouvernementalität und setzt von hier aus zu einer vertieften Analyse zeitgenössischer (neo-)liberaler Lösungen und Antworten an.

Er wählt dafür als Erstes die Neugründung des westdeutschen Staates nach dem Zweiten Weltkrieg und hebt sogleich die wesentlichen Differenzen zu anderen, nach klassisch interventionistischen oder keynesianischen Prinzipien verfahrenen Wiederaufbauprogrammen hervor. Die Ökonomen und Staatstheoretiker der *Freiburger Schule* errichteten die Bundesrepublik laut Foucault nach dem Grundsatz, dass die Legitimität des Staates auf der Garantie der Ausübung wirtschaftlicher Freiheit beruhen soll.⁹⁴⁷ Einerseits war diese Haltung aus der historischen Notwendigkeit eines radikalen Neubeginns nach dem Zusammenbruch des verbrecherischen Hitler-Staates geboren, andererseits entsprach sie einem ordo-liberalen Verständnis von Staat und Wirtschaft, das auch in die Beurteilung des Nationalsozialismus einfloss.⁹⁴⁸ Foucault spricht von einer regelrechten Serie „theoretischer und analytischer Gewaltstreiche“, als er die innovativen Thesen der Freiburger Ökonomen resümiert, denen zufolge das Grundproblem des hergebrachten Liberalismus ein von einer falschen Rationalität angeleiteter, sich dadurch selbst verstärkender und schliesslich im totalitären Staat mündender Interventionismus ist; sie fordern demgegenüber, das Verhältnis zwischen Staat und Wirtschaft neu zu konzipieren oder umzukehren, sodass das Wirtschaftsleben nicht ein vom Staat gewährter und überwachter Freiraum ist, sondern vielmehr die Existenzberechtigung und Handlungsweise des Staates sich von einer primordialen wirtschaftlichen Freiheit ableiten muss – der Staat gewissermassen unter die Aufsicht der Wirtschaft gestellt wird.⁹⁴⁹ Die Bundesrepublik ist für Foucault dementsprechend ein „radikal ökonomischer Staat“, wobei die Ordo-Liberalen die Ökonomie oder das „Wirtschaftswesen“ im weiten Sinne einer „Gesamtheit von geregelten Aktivitäten“ auffassen, „[...] deren Regeln völlig verschiedene Ebenen, Formen, Ursprünge, Daten und Chronologien haben“.⁹⁵⁰ Gleichzeitig bedeutet die legitimatorische Unterordnung des Staates unter das Wirtschaftswesen nicht ein exzessives

⁹⁴⁶ Ebd., S. 69ff.

⁹⁴⁷ Ebd., S. 84f.

⁹⁴⁸ Ebd., S. 115.

⁹⁴⁹ Ebd., S. 119f.

⁹⁵⁰ Ebd., S. 87 u. 168.

Laissez-faire, sondern sie weist im Gegenteil dem Staat die Aufgabe zu, intelligente Rahmenbedingungen für den wirtschaftlichen Wettbewerb zu schaffen und dadurch eine ökonomische Rationalität zu gewährleisten, die staatliches Handeln und Eingreifen überhaupt erst rechtfertigt. Der solcherart erneuerte Liberalismus ist mithin ein intervenierender oder „positiver Liberalismus“⁹⁵¹, was jedoch keinesfalls mehr Heteronomie oder Kontrolle impliziert, weshalb ihn Foucault deutlich vor missverständlichen Deutungen verwahrt: „Der Neoliberalismus ist nicht Adam Smith, nicht die Handelsgesellschaft, nicht der Gulag im heimtückischen Massstab des Kapitalismus.“⁹⁵² Insgesamt haben die ordo- oder neo-liberalen Ökonomen für Foucault also nicht nur einen Bruch mit der Geschichte vollzogen und dadurch eine „neue Dimension der Zeitlichkeit“ begründet, sie haben vor allem die liberale Regierungskunst neu gedacht und so eine „ständige Genealogie des Staats im Ausgang von der Institution der Wirtschaft“ möglich gemacht.⁹⁵³

Fast die ganze zweite Hälfte der Vorlesungsreihe widmet Foucault dann der amerikanischen Variante des (Neo-)Liberalismus, die sich von ihren europäischen Pendanten darin unterscheidet, dass der Liberalismus in den USA schon im 18. Jahrhundert als staatsgründendes Prinzip wirkte und bis heute weniger eine Entscheidung seitens der Regierenden als vielmehr eine „ganze Seins- und Denkweise“ ist.⁹⁵⁴ Die Analysen der amerikanischen und im engeren Sinne neoliberalen Ökonomen gestalten sich denn auch radikaler als die der Ordo-Liberalen, weil sie einerseits die Notwendigkeit staatlicher Rahmensetzungen verneinen und andererseits die ökonomische Analyse auf alle Lebensbereiche ausweiten, also auch gemeinhin nicht als ökonomisch geltende Verhaltensweisen mit ökonomischen Begriffen zu erfassen versuchen.⁹⁵⁵ Foucault stellt zunächst heraus, dass die amerikanischen Neoliberalen Marx und insbesondere den marxistischen Arbeitsbegriff mit seinen philosophisch-anthropologischen Implikationen völlig ausser Acht lassen, indem sie den Arbeiter nicht als Objekt von Angebot und Nachfrage, sondern als *Unternehmer* verstehen, der seine Arbeitskraft wie eine Ressource investiert.⁹⁵⁶ Generell gilt – sowohl bei den amerikanischen wie den deutschen Neoliberalen – das „Unternehmen“ statt des Produzenten oder Konsumenten als

⁹⁵¹ Ebd., S. 138.

⁹⁵² Ebd., S. 136.

⁹⁵³ Ebd., S. 86f.

⁹⁵⁴ Ebd., S. 223ff.

⁹⁵⁵ Ebd., S. 249.

⁹⁵⁶ Ebd., S. 227ff.

eigentliches „Subjekt“ der Wirtschaft,⁹⁵⁷ und schliesslich meint auch die zentrale Figur des *homo oeconomicus* den Menschen als „Unternehmer seiner selbst“⁹⁵⁸ beziehungsweise das Prinzip, dass die Individuen aus ihrem Leben „so etwas wie ständiges und vielgestaltiges Unternehmen“ machen.⁹⁵⁹ Der so verstandene *homo oeconomicus* bildet wiederum die einzige „Kontaktfläche“ oder „Schnittstelle“ zwischen Regierungsmacht und Individuum, welches dadurch erst „gouvernementalisierbar“ wird.⁹⁶⁰ Dass eine solche „Gouvernementalisierung“ das „Subjekt“ gleichwohl nicht einfach auf eine neue anthropologische Essenz reduziert („Man fasst das Subjekt nur insofern auf, als es ein *homo oeconomicus* ist, was nicht bedeutet, dass das ganze Subjekt als *homo oeconomicus* betrachtet wird“⁹⁶¹), illustriert Foucault mit einer ausführlichen Diskussion der neoliberalen Verbrechenstheorien. Der Begriff des Verbrechens wird dort wie derjenige der Arbeit vom Standpunkt des „unternehmerischen“ Individuums aus analysiert, wobei dieses nicht als irgendwie festgelegtes psychologisches oder anthropologisches Wesen, sondern eben als *homo oeconomicus* zu verstehen ist, der sich auf Basis einer Kosten-Nutzen-Rechnung für oder wider das Verbrechen und die Inkaufnahme einer Strafe entscheidet.⁹⁶² Für Foucault geht diese Analyse der Kriminalität – nicht zuletzt, weil damit im Prinzip jeder Mensch als Verbrecher und das Verbrechen als ebenso ubiquitär wie „unausrottbar“ gelten muss – hinter Bentham und die an ihn anschliessende Entwicklung des Strafwesens sowie die Anthropologisierung des Verbrechers zum *homo criminalis* zurück.⁹⁶³ Und sie führt ihn zu einer unmissverständlichen Schlussfolgerung: „[W]as am Horizont einer solchen Analyse erscheint, [ist] überhaupt nicht das Ideal oder das Projekt einer erschöpfend disziplinarischen Gesellschaft [...], in der das Netzwerk der Gesetze, das die Individuen umschliesst, von, sagen wir, normativen Mechanismen fortgesetzt und verlängert würde. Es ist auch keine Gesellschaft, in der ein Mechanismus der allgemeinen Normalisierung und des Ausschlusses des Nicht-Normalisierbaren erforderlich wäre. Im Gegenteil haben wir in diesem Horizont das Bild, die Idee oder das programmatische Thema einer Gesellschaft, in der es eine Optimierung der Systeme von Unterschieden gäbe, in der man Schwankungsprozessen freien Raum zugestehen würde, in der es eine

⁹⁵⁷ Ebd., S. 180.

⁹⁵⁸ Ebd., S. 232.

⁹⁵⁹ Ebd., S. 247.

⁹⁶⁰ Ebd., S. 257f.

⁹⁶¹ Ebd., S. 258.

⁹⁶² Ebd., S. 256f.

⁹⁶³ Ebd., S. 255f.

Toleranz gäbe, die man den Individuen und den Praktiken von Minderheiten zugesteht, in der es keine Einflussnahme auf die Spieler des Spiels, sondern auf die Spielregeln geben würde und in der es schliesslich eine Intervention gäbe, die nicht vom Typ einer innerlichen Unterwerfung [assujettissement interne] der Individuen wäre, sondern sich auf ihre Umwelt bezöge.“⁹⁶⁴ Es ist vor allem der mehr utilitaristische als ideologische Grundsatz, auf die „Spielregeln“ statt auf die „Spieler“ zu wirken, der laut Foucault den Kern einer nur schon aus „Kostengründen“ auf umfassende Kontrolle verzichtenden (neo-)liberalen Gouvernamentalität ausmacht.⁹⁶⁵ Dieser utilitaristische oder pragmatische Kern hat aber auch eine epistemologische Seite, wie der erneute Verweis auf die „von Natur aus undurchsichtige“ Welt der Wirtschaft beziehungsweise die Ökonomie als Disziplin „ohne Totalität“ oder „Gott“, „[...] die nicht nur die Nutzlosigkeit, sondern die Unmöglichkeit einer souveränen Perspektive manifestiert [...]“, belegen soll.⁹⁶⁶ Denn diese Unmöglichkeit macht die politische Ökonomie zur „Kritik“ der gouvernementalen Vernunft im „eigentlichen und philosophischen Sinn des Begriffs“ – und zwar in historischer Koinzidenz mit Kant, der „[...] dem Menschen ein wenig später sagen [wird], dass er nicht die Gesamtheit der Welt erkennen könne“.⁹⁶⁷ Der Liberalismus stellt also nicht nur eine Regierungskunst dar, sondern auch ein „Instrument der Realitätskritik: der Kritik einer früheren Gouvernamentalität, von der man sich freizumachen versucht; einer aktuellen Gouvernamentalität, die man zu reformieren und zu rationalisieren bestrebt ist, indem man sie nach unten revidiert; einer Gouvernamentalität, der man sich entgegenstellt und deren Missbrauch man begrenzen möchte“.⁹⁶⁸ Ausgehend von dieser umfassenden Definition des Liberalismus als Macht- und zugleich Widerstandstechnik präzisiert Foucault nun seine neue analytische Perspektive auf die grossen Dispositive oder den Staat, der gleichsam als Oberbegriff aller Machtdispositive den Fluchtpunkt der Vorlesungsreihe bildet. So ist der Staat „[...] nichts anderes als der Effekt, das Profil, der bewegliche Ausschnitt einer ständigen Staatsbildung [étatisation] oder ständiger Staatsbildungen, von unablässigen Transaktionen [...] nichts anderes als der bewegliche Effekt eines Systems von mehreren Gouvernamentalitäten“,⁹⁶⁹ wobei Phänomene wie die „bürgerliche Gesellschaft“, die „Sexualität“ oder der „Wahnsinn“ an der „Schnittstelle“ von Regierenden und Regierten

⁹⁶⁴ Ebd., S. 265.

⁹⁶⁵ Ebd., S. 260ff.

⁹⁶⁶ Ebd., S. 285f.

⁹⁶⁷ Ebd., S. 286f.

⁹⁶⁸ Ebd., S. 325.

⁹⁶⁹ Ebd., S. 79.

entstandene „Transaktionsrealitäten“ bilden – vorübergehende Gestalten „[...] im Spiel sowohl der Machtverhältnisse als auch dessen, was diesen immer wieder entgeht“.⁹⁷⁰ Und er resümiert gar seine bisherigen Forschungen dahingehend, dass das Problem der Staatsbildung von jeher im Zentrum der Fragestellung lag, zumal es bei der Genealogie der „Geisteskrankheiten“, der klinischen Medizin oder der Disziplinartechniken eigentlich immer auch um die Standortbestimmung einer fortschreitenden Verstaatlichung (*étatisation*) gegangen sei.⁹⁷¹

Ein Resümee dieses zweiten Vorlesungszyklus zur „Geschichte der Gouvernamentalität“ muss wiederum mit der Feststellung beginnen, dass ihr Titel auf den ersten Blick wenig mit dem Inhalt zu tun hat. Denn *Naissance de la biopolitique* bietet dem Buchstaben nach weder eine Vertiefung noch überhaupt eine Thematisierung der Biopolitik und scheint diese zugunsten einer differenzierten Liberalismus-Analyse aus den Augen zu verlieren. Zwar umreist Foucault in der ersten Vorlesung die Biopolitik sehr vage als Horizont für seine Beschäftigung mit der liberalen Gouvernamentalität,⁹⁷² um den Terminus im Folgenden aber nur noch zweimal zu gebrauchen, wenn er sich jeweils kurz an die unerfüllte – und vermutlich unerfüllbare – Absicht einer biopolitischen *conclusio* erinnert.⁹⁷³ Das Vorhaben, die zweite Vorlesungsreihe zur Gouvernamentalität im Zeichen der Biopolitik zu lesen, begegnet überdies der Schwierigkeit, dass dieser junge und dennoch schnell gealterte Begriff bis dato weniger systematische Referenz als vielmehr changierende Skizze oder *work in progress* war. So gewiss es also ist, dass auch die (neo-)liberale Regierungskunst mit der Bevölkerung und letztlich mit dem Leben zu schaffen hat, so unklar sind jenseits der Trivialität dieser Feststellung ihre „biopolitischen“ Implikationen. Das „Leben“ stand nach dem Sexualitätsdispositiv und dem „Staatsrassismus“ für ein von der Sicherheitsmacht zu regulierendes „Milieu“ und meint nun jene opake Zone der Interessen und Transaktionen, die weder von der Macht noch vom Wissen durchdrungen werden kann. Als „Wirtschaftsleben“ bildet es das „technische“ und epistemologische Korrelat einer modernen Regierungskunst, die für Foucault deswegen liberal ist, weil sie ihre Kontrolle angesichts der Spontaneität und „Natürlichkeit“ dieses ökonomischen „Spiels“ zu begrenzen versteht, und nicht weil sie auf eine naturrechtliche Theorie von den essentiellen „Freiheiten“ des „Menschen“ rekurriert.

⁹⁷⁰ Ebd., S. 300f.

⁹⁷¹ Ebd., S. 78f.

⁹⁷² Ebd., S. 23ff.

⁹⁷³ Ebd., S. 80 u. 191.

Liberales Regieren zeichnet sich laut Foucault gerade dadurch aus, dass es nicht direkt den „Menschen“ oder das Individuum visiert, sondern massvoll kalkulierend und über abstrakte Steuerungsmechanismen auf äussere Bedingungen zu wirken versucht – in diesem Sinne also weder „normiert“ noch „subjektiviert“. Und wenn die liberale Gouvernamentalität *realiter* auch mit disziplinarischen Mitteln operierte, zeigen doch gerade ihre erneuerten oder eben neoliberalen Versionen und besonders die einschlägigen Verbrechenstheorien amerikanischer Ökonomen, dass sie *prinzipiell* etwas ganz anderes ist als eine panoptische Normalisierungs- oder Disziplinierungsmaschinerie. Foucault kontrastiert seine diesbezüglichen Einsichten ausdrücklich mit den früheren Analysen zur Disziplinarmacht, und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die Theoriebildung hier nicht nur an einem dem Panoptismus von *Surveiller et punir* diametral entgegengesetzten Punkt angelangt, sondern dass auch die vormals im Verbund mit der Disziplin als Bio-Macht eingeführte Biopolitik nun vollständig im liberalen Gouvernamentalitätsbegriff aufgegangen ist. In diesem Zusammenhang muss ferner nach der Pastoralmacht gefragt werden, die in *Naissance de la biopolitique* bemerkenswerterweise gar keine Erwähnung mehr findet. Das die Mikromacht individueller Seelenführung mit der Regierung von Populationen verbindende Konzept ist jedoch das Thema eines noch im selben Jahr an der *Stanford University* gehaltenen Vortrags. Foucault vertieft dort jene in *Sécurité, Territoire, Population* entworfene Genealogie der „Pastoralisierung“ weltlicher Macht seit der frühen Neuzeit, um die zugleich „individualisierenden“ und „totalisierenden“ Effekte moderner Staatlichkeit zu ergründen.⁹⁷⁴ Dabei ist wiederum nirgends von liberaler Gouvernamentalität die Rede, sondern hauptsächlich von der Staatsräson und der „Polizei“ als historischen Ausprägungen einer Machttechnik, die sich um alle und jeden Einzelnen kümmert mit dem Ziel, die Produktivität zu steigern und den Staatsapparat zu stärken.⁹⁷⁵ Und laut Foucault überdauern solche pastoralen Techniken bis heute in jenen staatlichen Mechanismen, die das individuelle Leben absichern, unterstützen und „verbessern“ wollen – was sich nicht zuletzt am zeitgenössischen „Problem des Fürsorgestaats“ festmachen lässt.⁹⁷⁶ Die Frage der Freiheit oder des Widerstands gegenüber dieser Machtform beantwortet er schliesslich damit, dass es nicht darum gehen kann, sich nur gegen einzelne dieser „totalisierenden“ und „individualisierenden“ Effekte zu wehren, sondern darum, die „eigentlichen Wurzeln

⁹⁷⁴ Foucault, *Omnes et singulatim*, S. 161.

⁹⁷⁵ Ebd., S. 153ff.

⁹⁷⁶ Ebd., S. 144.

der politischen Rationalität“ anzugreifen.⁹⁷⁷ Wie aber verhält es sich mit der liberalen Regierungskunst? Beschreibt Foucault hier auch *deren* „dunkle“, heteronome Kehrseite, oder deutet er mindestens wortlos in diese Richtung? Obwohl das nicht auszuschliessen ist, gibt es doch gute Gründe, die dagegen sprechen. Denn zum einen ist in der zweiten Vorlesungsreihe zur Gouvernamentalität noch viel deutlicher geworden, dass die (neo-)liberale Regierungskunst die Freiheit oder Spontaneität des „Lebens“ als notwendige und letztlich auch epistemologische Grenze für jede Einflussnahme auf die Individuen versteht; zum anderen setzt diese Akzeptanz von Freiheit voraus, dass die individuelle Existenz nicht umfänglich abgesichert werden kann, sondern „gefährlich“ ist und sogar sein muss;⁹⁷⁸ vor allem aber nahm die ausführlich behandelte Kritik der frühen liberalen Ökonomen an der Staatsräson und „Polizei“ vorweg, was sich danach als Hauptmerkmal des (Neo-)Liberalismus herausstellte: dass dieser nämlich nicht nur eine *Regierungstechnik*, sondern auch eine ebenso wirksame *Regierungskritik* ist. In gewisser Weise schreibt sich die postulierte Widerstandsstrategie gegen eine als „politische Rationalität“ verstandene Pastormacht also geradezu in das liberale Programm einer beständigen „Realitätskritik“ ein, mit der die aktuelle Gouvernamentalität hinterfragt, verändert und überwunden werden soll.

An diesem Punkt ist festzuhalten, dass Foucaults Auseinandersetzung mit der liberalen Gouvernamentalität ihn nicht nur in Gegensatz zu seiner früheren Analyse starrer Disziplinarordnungen gebracht und wie nebenbei auch das Konzept der Biopolitik liquidiert hat, sondern dass seine eigene Machtkritik nun gleichsam mit einem „realitäts-, oder „gouvernementalitätskritischen“ Neoliberalismus zu konvergieren scheint. Jedenfalls vermitteln die Vorlesungsreihen zur Gouvernamentalität eine affirmative oder gar apologetische Haltung zum Liberalismus und besonders zum Neoliberalismus, was in der Forschung für nachhaltiges Erstaunen und exegetische Betriebsamkeit gesorgt hat. Während eine nicht unbedeutende Rezeptionslinie Foucaults „Analytik der Regierung“ an marxistische Traditionen einer Staatskritik anknüpfen sieht, welche die liberalen Freiheiten als Kalkül einer „pastoralen Sicherheitsmacht“ entlarve und dadurch eine vertiefte Kritik

⁹⁷⁷ Ebd., S. 161.

⁹⁷⁸ Foucault spricht, wenn auch noch im Zusammenhang mit den Mechanismen der Sicherheitsmacht, gar davon, dass die Devise des Liberalismus sei, „gefährlich zu leben“ (Foucault, *Naissance de la biopolitique*, S. 68). In diesem Kontext ist auch auf das treffende Urteil Stephen J. Balls hinzuweisen: „Foucault, although he is often read in a rather different way, is all about being free but also about the dangers of freedom“ (Ball, *Foucault, Power, and Education*, S. 4).

an der „Ökonomisierung des Sozialen“ ermögliche,⁹⁷⁹ scheint die neuere Forschung wieder mehr an einer genauen und unvoreingenommenen Lektüre interessiert. Wesentliche Aspekte der Vorlesungen, wie die wohlwollende Darstellung des ordoliberalen deutschen Nachkriegsstaates, die Diskussion neoliberaler Verbrechenstheorien oder das Interesse für die Idee einer negativen Einkommenssteuer als Alternative zum „disziplinarischen“ Sozialstaat,⁹⁸⁰ werden hier in den engeren Kontext der späten siebziger Jahre gestellt beziehungsweise darauf zurückgeführt, dass Foucault damals nach Alternativen zu überkommenen linken Positionen gesucht habe.⁹⁸¹ Das schon früher vorgebrachte Argument, Foucaults Machtkritik richte sich im Grunde gegen die „fordistische Form sozialer Regulierung“ oder die Heteronomieeffekte des „Keynesianischen Wohlfahrtsstaates“ und sei ebenso zeitbedingt wie die plötzliche Hinwendung zum Neoliberalismus,⁹⁸² erlangt dadurch zusätzliches Gewicht. So scheint Foucault im Rekurs auf einen *ökonomischen*, mehr im Utilitarismus als in Naturrechtsideologien wurzelnden Liberalismus eine Möglichkeit gefunden zu haben, die Ubiquität von Machtbeziehungen auf neue Weise, das heisst im Sinne eines „Liberalismus ohne Humanismus“⁹⁸³ zu denken, der dennoch das „Subjekt“ oder die Freiheit aufwertet; und dieser Schritt hat ihm erlaubt, zugleich seine disziplinarischen Machtanalysen zu revidieren, sich vom totalitären *penchant* der radikalen Linken zu distanzieren und jenen marxistischen *fonctionnalisme du pire* zu überwinden, der die soziale Realität stets für das Resultat einer böartigen Konspiration oder eines perfiden Kalküls hält.⁹⁸⁴ Dass Foucaults plötzliches Interesse am Liberalismus viel mit seiner Abkehr vom militant-revolutionären Linksradikalismus und mit einer allgemeinen, vom Erscheinen der *Nouveaux Philosophes* oder dem sowjetischen Dissidententum markierten „Trendwende“ zu tun hatte, bestätigte unlängst François Ewald, der damals Foucaults Assistent am *Collège de France* war und zur Motivlage anmerkte: „Wir suchten danach, wie wir uns von der Vergangenheit befreien könnten.“⁹⁸⁵ War Foucaults *liberal turn* also im Wesentlichen eine zeitgenössisch-theoriepolitische Geste und daher bloss „a seventies thing“⁹⁸⁶? Ewald führt weiter aus, dass sich Foucault

⁹⁷⁹ Lemke, *Gouvernementalität und Biopolitik*, S. 72, und Lemke, *Begriffe und Konzepte: Gouvernementalität*, S. 262f.

⁹⁸⁰ Foucault, *Naissance de la biopolitique*, S. 208ff.

⁹⁸¹ Sarasin, *Smallpox Liberalism*, S. 34 und Behrent, *A Seventies Thing*, S. 24f.

⁹⁸² Fraser, *Von der Disziplin zur Flexibilisierung?*, S. 239ff.

⁹⁸³ Behrent, *Liberalism without Humanism*, S. 546.

⁹⁸⁴ Moreno Pestaña, *Foucault, la gauche et la politique*, S. 112ff.

⁹⁸⁵ Becker/Ewald/Harcourt, „Becker on Ewald on Foucault on Becker“, S. 4.

⁹⁸⁶ Behrent, *A Seventies Thing*, S. 17.

vor allem für das „epistemologische Potential“ der Theorien neoliberaler Ökonomen interessierte, weil sie einen neuen Horizont für das Denken des Verhältnisses von Wahrheit und Freiheit eröffneten und von ihm deswegen als „philosophische Akte“ mit antihumanistischer Stossrichtung aufgefasst wurden;⁹⁸⁷ aus diesem Grund habe ihn auch die ökonomistische Verbrechenstheorie fasziniert, weil sie impliziere, „[...] dass es nur Machtbeziehungen gibt [...], die Beziehung zwischen dem Akteur und der Macht bloss ein Kampf ist – ein Kalkül – absolut frei von moralischen oder juridischen Fragen“ und die Macht notwendigerweise Grenzen haben müsse, „[...] die den Leuten die Möglichkeit bieten, mit den Regeln zu spielen [...]“.⁹⁸⁸ Insgesamt hat Foucault im Liberalismus also eine neue Konfiguration der Trias von Wahrheit, Macht und Freiheit entdeckt, die ihn nicht nur als Gegenstand faszinierte, sondern auch seine methodische oder theoretische Perspektive wesentlich modifizierte. Diese Modifikation erscheint nun weniger überraschend oder zeitbedingt, wenn man sie vom „Frühwerk“ her betrachtet. Denn dort war in der kontinuierlichen Thematisierung jener Trias bereits ein ähnlicher Wandel vollzogen und die starren Machtordnungen einer grossen „Gefangenschaft“ von der „freiheitlichen“ und „spielerischen“ Vorstellung einer unübersichtlichen Zone von Interessenkämpfen beziehungsweise einer sich darin konstituierenden „Subjektivität“ abgelöst worden. Somit scheint der Übergang von einer panoptisch-totalitären Disziplinarmacht, die mit der Einsperrung des Wahnsinns auch hinsichtlich einer fundamentalen und „Transparenz“ schaffenden Raumordnung übereinstimmt, zur liberalen Gouvernamentalität und dem freien Spiel eines opaken Wirtschaftslebens oder einer „phänomenalen Republik der Interessen“ im Kern schon vorweggenommen. Die Ähnlichkeiten sollten zwar nicht forciert werden, weil Foucault mit seinen Analysen der liberalen Gouvernamentalität freilich nicht bloss seine Einsichten aus der Einleitung zur *Pragmatischen Anthropologie* wiederholt und die Theoriebildung mit dem Problem des „Regierens“ inzwischen völlig neue Horizonte erschlossen hat;⁹⁸⁹ dennoch bleibt das Regieren auf eine unüberschaubare Zone strategischer Freiheitsspiele bezogen und zeichnet sich dabei vornehmlich die *liberale* Regierungskunst durch eine „epistemologische“ Haltung aus, die mit dem Verhältnis von Erkenntnistheorie und pragmatischer Anthropologie korrespondiert. Anders gesagt besteht eine Analogie zwischen der *Kritik* als äusserster Freiheitsgarantie eines mit der Zeitlichkeit der Synthesen

⁹⁸⁷ Becker/Ewald/Harcourt, „Becker on Ewald on Foucault on Becker“, S. 4ff.

⁹⁸⁸ Ebd., S. 3 u. 6.

⁹⁸⁹ Vgl. Sarasin, *Unternehmer seiner selbst*, S. 475f.

spielenden „Weltbürgers“ und der liberalen Gouvernamentalitätskritik als *idealiter* stets gebotener Möglichkeit, sich von der gegenwärtigen Macht zu befreien. Diese Befreiung richtet sich wohlgerichtet nicht gegen „die Macht“ an sich, sondern gegen die Modalitäten der aktuellen Regierung – konkret gegen unflexible, ineffiziente, „verkrustete“ oder missbräuchliche Machtformen und die daraus resultierenden Heteronomieeffekte.⁹⁹⁰ Sofern nun Foucaults früher Entwurf eines „subjektlosen“ Liberalismus wesentlich von Heidegger beeinflusst und die „Freiheit“ des „Weltbürgers“ dementsprechend auch im fundamentalontologischen Sinne zu verstehen war, ergibt sich in diesem Zusammenhang eine weitere Parallele zum „Frühwerk“: Die Kritik an den „subjektivierenden“ oder paternalistischen Interventionen des Wohlfahrtsstaates scheint dann gleichsam durch jenen Gegensatz von vorspringend-befreiender und einspringend-beherrschender „Fürsorge“ vorbereitet, der die existenziale Grundstruktur des Mitseins als „sozialer Dimension“ des In-der-Welt-Seins prägt. Und es wäre darüber hinaus zu vermuten, dass sowohl die Affirmation des „gefährlichen Lebens“ im Liberalismus wie auch das Konzept der Pastormacht in diesem normativ aufgeladenen Antagonismus gründen, in welchem eine befreiende, die „Sorge“ überantwortende „Fürsorge“ einer subtil unterwerfenden, die „Sorge“ abnehmenden „Fürsorge“ gegenübersteht.⁹⁹¹

Trotz des „Anthihumanismus“ oder der „Subjektlosigkeit“ von Foucaults frühem wie spätem Liberalismus wird aber in jedem Fall der Pol der Freiheit oder „Subjektivität“ aufgewertet – sei es mit dem Akteur der „Freihandelszone“ oder dem „Unternehmer seiner selbst“. Ewald hebt diesen Aspekt der Gouvernamentalitätsvorlesungen deutlich hervor und meint gar, dass die Auffassung, welche die neoliberalen Ökonomen von menschlichen Akteuren entwickelt haben, „[...] sehr nahe bei dem ist, was Foucault mit seiner Theorie des Subjekts und der Subjektivität suchte [...]“, wobei man vielleicht „[...] in der Rezeption [dieser Auffassung] durch Foucault so etwas wie einen Schritt zwischen seiner früheren Machttheorie und den späteren Vorlesungen über Subjektivität und so weiter sehen [kann]“. ⁹⁹² Wenn die Gouvernamentalitätsvorlesungen also das um die „Selbstsorge“ kreisende „Spätwerk“ vorbereiten und in *Naissance de la biopolitique* gewissermassen das foucaultsche „Subjekt“ (wieder-)geboren wird, ist hier erneut nach einem Bezug zur Psychoanalyse zu fragen. Schliesslich bildete der „Weltbürger“ nicht nur den vorläufigen Endpunkt einer Auseinandersetzung mit dem psychoanalytischen Subjektmodell, sondern

⁹⁹⁰ Vgl. McCarthy, *The Critique of Impure Reason*, S. 455.

⁹⁹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 122.

⁹⁹² Becker/Ewald/Harcourt, „Becker on Ewald on Foucault on Becker“, S. 7.

auch einen Gegenentwurf zu diesem und blieb die Psychoanalyse nach dem „Frühwerk“ steter Bezugspunkt der Theoriebildung. Foucault eröffnet die erste Sitzung der „Geburt der Biopolitik“ denn auch nicht zufällig mit einer Gegenüberstellung von Freuds „Acheronta movebo“ und Walpoles „Quieta non movere“, um die ganze Vorlesungsreihe unter das Zeichen dieses zweiten Zitats – „[i]n einem bestimmten Sinn ist das das Gegenteil von Freud“ – zu stellen.⁹⁹³ Und obgleich die Psychoanalyse in den weiteren Sitzungen kein Thema ist, kündigt ihre Rolle als Kontrastfigur im Kontext der Regierungsproblematik eine weitere wichtige Verschiebung im „Spätwerk“ an, auf die wiederum Ewald verweist, als er erklärt, wieso für Foucault in *Naissance de la biopolitique* mit der „Freiheit“ zugleich die „Wahrheit“ neu zu überdenken war: „Denn unsere Freiheit, die Möglichkeit der Freiheit, hängt von der Art und Weise ab, wie wir die Wahrheit sagen oder produzieren. Gewisse Arten des Wahr-Sagens sind der Tod für die Freiheit, andere Arten des Wahr-Sagens ergeben neue Möglichkeiten für die Freiheit.“⁹⁹⁴ Schon die Vorlesungsreihe des folgenden Semesters stellt daher die Frage ins Zentrum, wie Subjekte auf Wahrheit bezogen und durch Wahrheit regiert werden.⁹⁹⁵ Dabei ist die Wahrheit im Unterschied zu den früheren Analysen nicht mehr nur Vehikel eines „Macht-Wissens“, dem man sich bestenfalls durch den „Wahnsinn“ oder die „Körper und Lüste“ entziehen kann, sondern auch Widerstandsressource des „Subjekts“.⁹⁹⁶ Diese neue, zwischen Freiheit und Macht geteilte Konzeption von Wahrheit, die der Doppelung liberaler Gouvernamentalität in Regierungskunst und Regierungskritik entspricht, veranlasst Foucault schliesslich zu einer intensiven Beschäftigung mit der Geschichte des Verhältnisses von Wahrheit und Subjekt. In den berühmten Vorlesungen über die „Hermeneutik des Subjekts“ führt ihn das zunächst zur Diagnose zweier differenter und seit der Antike bestehender Typen dieses Wahrheitsbezugs – der „Selbstsorge“ (*epimeleia heautou*) und der „Selbsterkenntnis“ (*gnothi seauton*). Während die „Selbsterkenntnis“ spätestens seit Descartes ein sich selbst transparentes und *eo ipso* der Wahrheit fähiges Subjekt postuliert, geht die weitgehend vergessene Tradition der „Selbstsorge“ davon aus, dass die Erkenntnis von Wahrheit genauso eine Transformation des Subjekts bedingt, wie die Wahrheit transformierend auf das Subjekt zurückwirkt.⁹⁹⁷ Diese transformative „Geistigkeit“ (*spiritualité*) lebt für Foucault in der Philosophie des 19. Jahrhunderts – besonders in Hegels *Phänomenologie*

⁹⁹³ Foucault, *Naissance de la biopolitique*, S. 3.

⁹⁹⁴ Becker/Ewald/Harcourt, „Becker on Foucault on Becker“, S. 6.

⁹⁹⁵ Foucault, *Du gouvernement des vivants*, S. 49.

⁹⁹⁶ Vgl. Sarasin, Vom „Wissen“ zur „Wahrheit“.

⁹⁹⁷ Foucault, *L'Hermeneutique du sujet*, S. 4ff.

des Geistes – indirekt wieder auf und bildet seiner Ansicht nach die unreflektierte Grundlage von „Wissensformen“, wie sie der Marxismus und die Psychoanalyse darstellen.⁹⁹⁸ In diesem Zusammenhang wird nun die Bedeutung Lacans hervorgehoben, der „[...] seit Freud der Einzige gewesen ist, der die Frage der Beziehungen zwischen Subjekt und Wahrheit wieder ins Zentrum der psychoanalytischen stellen wollte [...]“, indem er „[...] versucht[e], die Frage zu stellen, die historisch exakt die geistige [spirituelle] ist: die Frage nach dem Preis, den das Subjekt dafür zu bezahlen hat, dass es die Wahrheit sagt, und die Frage nach der Wirkung des Aussprechens der Wahrheit auf das Subjekt, die Wirkung der Tatsache, dass es die Wahrheit über sich selbst gesagt hat und sagen kann“.⁹⁹⁹ Die strukturalistische Psychoanalyse scheint der *epimeleia heautou* im zeitgenössischen Denken also am nächsten zukommen, und da Foucaults „Spätwerk“ im Wesentlichen auf eine Suche nach neuen Formen von „Selbstsorge“ und „Wahrsprechen“ hinausläuft, muss hier ein weiteres Mal die ambivalente Nähe zu Lacan konstatiert und zugleich gefragt werden, ob Foucault seine diesbezüglich Kritik ebenfalls ins Affirmative gewendet hat. Ein wenig zuvor hatte er indes davon gesprochen, dass es in der Nachkriegszeit mit dem logischen Positivismus und dem Strukturalismus zwei verschiedene Wege zur Überwindung der traditionellen Subjektphilosophie gab, von denen jedoch keiner der Seine war, um sich mit einer energischen Volte – „[I]assen Sie es mich ein für alle mal verkünden, dass ich kein Strukturalist bin [...]“¹⁰⁰⁰ – abermals vom Strukturalismus abzugrenzen. Und als man ihn in der Fragestunde seiner Vorlesung darauf festlegen will, dass in seinem Denken über das Subjekt und die Wahrheit im Grunde lacansche Begriffe am Werk seien, entgegnet er schliesslich: „In den letzten Jahren – ich würde sogar sagen: im 20. Jahrhundert – hat es nicht so viele gegeben, welche die Frage nach der Wahrheit gestellt haben. Es gibt gar nicht viele, die gefragt haben: Wie steht es mit dem Subjekt und der Wahrheit? Was ist das Subjekt der Wahrheit? Wie verhält sich das Subjekt zur Wahrheit? Was ist das Subjekt der Wahrheit, was ist das Subjekt, das wahr spricht usw.? Ich sehe in der Tat nur zwei. Ich sehe nur Heidegger und Lacan. Was mich betrifft, das haben Sie sicher gespürt, so habe ich eher auf Heideggers Seite und von Heidegger aus über all dies zu reflektieren versucht. Aber sicher ist auch, dass man

⁹⁹⁸ Ebd., S. 29f.

⁹⁹⁹ Ebd., S. 31.

¹⁰⁰⁰ Foucault, *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self*, S. 202.

unvermeidlich auf Lacan stösst, sobald man derartige Fragen stellt.“¹⁰⁰¹ Foucaults Replik ist nicht nur deswegen interessant, weil er hier – was selten genug vorkommt – offen von zwei Denkern spricht, die zu seinen ebenso steten wie stillen Referenzen zählen, und überdies aus seiner Präferenz kein Geheimnis macht; sie wirft nachträglich auch ein Licht auf das „Frühwerk“ beziehungsweise darauf, dass Foucault damals schon „auf Lacan gestossen“ war und die Frage nach der Wahrheit des Subjekts unter anderem wesentlich „von Heidegger aus“ reflektierte; vor allem aber deutet die taktvolle und zugleich unmissverständliche Distanzierung von Lacan eine Grundtendenz des „Spätwerks“ an, dessen Entwürfe zur „Selbstsorge“ und zum „Wahrsprechen“ sich in essentiellen Punkten als Gegenentwürfe zur lacanschen Psychoanalyse herausstellen.

Foucault umschreibt sein spätes Anliegen damit, dass es eine Theorie des Subjekts durch eine Analyse der Modalitäten und Techniken der Selbstbeziehung zu ersetzen gelte,¹⁰⁰² welche im Sinne einer „Pragmatik des Selbst“¹⁰⁰³ danach fragt, wie „Wahres-Sagen und (sich selbst und die anderen) Regieren“ ineinandergreifen.¹⁰⁰⁴ Und er adelt das Problem der Wechselbeziehung von Veridiktion oder „Wahrsprechen“ und heautokratisch-selbstsorgenden Praktiken gar zur neuen *summa* seines Denkens.¹⁰⁰⁵ Dem Thema des „Wahrsprechens“ widmet sich Foucault bekanntlich mit der *parrhesia*, wobei hier nur auf einige wichtige Aspekte seiner ausführlichen Auseinandersetzung mit dieser antiken Praktik verwiesen sei. So vollzieht sich *parrhesia* für ihn immer dann, wenn „[...] die Tatsache, dass man die Wahrheit sagt, und die Tatsache, dass sie ausgesprochen wurde, kostspielige Konsequenzen für diejenigen, die die Wahrheit gesagt haben, nach sich ziehen wird, kann oder muss“.¹⁰⁰⁶ Sie ist jedoch grundverschieden von einer performativen Aussage, weil diese einen mehr oder weniger „institutionalisierten“ Kontext sowie eine „kodierte“, durch die Aussage herbeigeführte Wirkung impliziert, während die *parrhesia* ein unbestimmtes Risiko eröffnet, indem sie – wie am Beispiel des den Tyrannen unvermittelt konfrontierenden Philosophen veranschaulicht – das „Subjekt“ und seine

¹⁰⁰¹ Foucault, *L'Hermeneutique du sujet*, S. 182 (Foucaults Formulierung am Schluss lautet im Original: „Mais c'est certain qu'on ne peut pas ne pas croiser Lacan dès lors qu'on pose ce genre-là de questions”).

¹⁰⁰² Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, S. 41f.

¹⁰⁰³ Ebd., S. 7.

¹⁰⁰⁴ Foucault, *L'Hermeneutique du sujet*, S. 220.

¹⁰⁰⁵ „Dieses Problem [des Wahr-Sagens und der (Selbst-)Regierung] habe ich unter vielen Gesichtspunkten und in vielerlei Gestalt – sei es hinsichtlich des Wahnsinns, der Geisteskrankheit, hinsichtlich der Gefängnisse, der Delinquenz usw. – zu betrachten versucht“ (ebd.) oder „Die Gliederung zwischen den Veridiktionsmodi, den Techniken der Gouvernamentalität und der Selbstpraktiken ist im Grunde das, was ich immer zu machen versucht habe“ (Foucault, *Le courage de la vérité*, S. 10).

¹⁰⁰⁶ Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, S. 56.

„Wahrheit“ in unerwarteter und gefährlicher Weise auftreten lässt.¹⁰⁰⁷ An anderer Stelle, wo er den Fortbestand der *parrhesia* als *libertas* im Zusammenhang von Senecas *animi negotium* – freimütig übersetzt als „Management der Seele“¹⁰⁰⁸ – behandelt, erkennt Foucault in der Übereinstimmung von Aussagesubjekt (*sujet de l'énonciation*) und Verhaltenssubjekt (*sujet de conduite*) das Charakteristikum der *libertas*.¹⁰⁰⁹ Insgesamt meint das antike „Wahrsprechen“ also eine Haltung oder ein Geschehen, wodurch das Individuum jenseits alltäglicher oder politischer Taktiken, Listen und Überwältigungen, jenseits von Rhetorik und Täuschung die „Wahrheit“ ins „Spiel“ bringt. Und dieses von Foucault als „Alethurgie“ bezeichnete, für das Subjekt konstitutive Offenbarwerden von Wahrheit hat augenscheinlich wenig mit einem zugrundeliegenden Code oder einem „Gesetz“ zu tun, sondern stellt sich vielmehr als grossmütiger und risikoreicher „Spieleinsatz“ dar. Das Gesetz bleibt auch im engeren juristischen Sinne sekundär, weil Foucault es jetzt „[...] als Episode und Übergangsform, selbst Teil einer viel umfassenderen Geschichte, [...] nämlich der Geschichte der Techniken und Technologien im Rahmen der auf das eigene Selbst gerichteten Praktiken“¹⁰¹⁰ definiert und damit seine frühere Genealogie der juristischen Formen aus neuer Perspektive wiederholt. In diesem Sinne betont er im zweiten und dritten Band der *Histoire de la sexualité* auch die tendenzielle „Anomie“ altgriechischer und römischer Ethiken, die sich mehr an einer *techné* der Selbstsorge als an Verhaltenskodizes oder massgeblichen Texten orientierten und so wenigstens einer kleinen Elite ein Leben nach der „gesetzesfreien Allgemeinheit einer Ästhetik der Existenz“¹⁰¹¹ ermöglichten.¹⁰¹² Letzteres trifft bei den Griechen auf die männlichen und freien Erwachsenen zu, denen die „Ästhetik der Existenz“ vor allem „reflektierte Kunst einer als Machtspiel wahrgenommenen Freiheit“¹⁰¹³ war und als solche den selbstbeherrschten Umgang mit den Lüsten dergestalt anleitete, dass man weder zum Sklaven des eigenen Begehrens wird noch die Freiheit des anderen verletzt.¹⁰¹⁴ Das hier anklingende und in Foucaults Darstellung altgriechischer oder römischer Sozietät stets vorausgesetzte, spielerisch-agonale Verhältnis zum „anderen“ kommt auch in der *parrhesia* zum Tragen. Nicht zufällig beginnt deren umfangreiche Deutung mit der

¹⁰⁰⁷ Ebd., S. 59ff.

¹⁰⁰⁸ Foucault, *L'Hermeneutique du sujet*, S. 386.

¹⁰⁰⁹ Ebd., S. 388.

¹⁰¹⁰ Ebd., S. 109.

¹⁰¹¹ Foucault, *Le souci de soi*, S. 215.

¹⁰¹² Foucault, *L'usage des plaisirs*, S. 37, 72f. u. 274f.

¹⁰¹³ Ebd., S. 277.

¹⁰¹⁴ Ebd., S. 92ff. u. 276.

Struktur des antiken Dialogs zwischen „Jünger“ und „Meister“, wobei die freimütige Rede des „Meisters“ an den dadurch auf die Probe gestellten „Jünger“ den Einsatz bildet und nicht die Forderung, dass dieser die „Wahrheit“ über sich als „Subjekt“ findet und ausspricht.¹⁰¹⁵ Das Wagnis der *parrhesia* wird mithin dem „Seelenführer“ abverlangt, während es sich in der christlichen Pastoral und Spiritualität zur Pflicht des „Geführten“ wandelt.¹⁰¹⁶ Foucault will mit dem Hinweis auf diese dialogische Dimension der *parrhesia* ebenso aufzeigen, dass die in der modernen Kultur für das Aussprechen der Wahrheit über sich selbst unverzichtbar gewordene Funktion des „anderen“ – „[...] sei es nun der Arzt, der Psychiater, der Psychologe oder der Psychoanalytiker [...]“ – tiefere historische Wurzeln als die christliche Beichtpraxis hat, und zugleich den Kontrast zum viel unbestimmteren oder weniger institutionalisierten Status des parrhesiastischen Gegenübers veranschaulichen, dessen einzige „Qualifikation“ die Fähigkeit zur freimütigen Rede und nicht ein „psychologisches, psychiatrisches oder psychoanalytisches Wissen“ war.¹⁰¹⁷ Somit zeichnet die Erforschung der *parrhesia* im Kontext der antiken „Selbstkultur“ eine Art von Vorgeschichte „[...] dieser Praktiken, die sich in der Folge um einige berühmte Paare herum angeordnet und entwickelt haben: der Büsser und sein Beichtvater, der Geleitete und der Leiter des Gewissens, der Kranke und der Psychiater, der Patient und der Psychoanalytiker“. ¹⁰¹⁸ Die Weiterentwicklung der Praktiken des Wahrsprechens nach der Antike erschöpft sich für Foucault jedoch nicht in der fortschreitenden Institutionalisierung von Sprecherpositionen, zumal er diese offenbar als Begleiterscheinung einer noch tieferen Transformation versteht. Schon im frühen Christentum verschob sich nämlich nämlich die „Achse“ der *parrhesia* aus der „Horizontalen“ des Verhältnisses des Einzelnen zu den anderen in die „Vertikale“ des Verhältnisses der Seele zu Gott,¹⁰¹⁹ wodurch die ursprünglich politische Praktik des Wahrsprechens spiritualisiert und entpolitisiert, das heisst vom Problem der „Beziehungen der Macht und ihrer Rolle im Spiel zwischen dem Subjekt und der Wahrheit“ abgelöst wurde.¹⁰²⁰ Wie sehr sogar die „introspektiven“ Praktiken vorchristlicher Selbstsorge auf diese spielerisch-agonale Horizontale bezogen waren, verdeutlicht Foucault an den stoischen Prinzipien der *diákrisis*, die als unablässige Kontrolle oder Prüfung der durch die Seele zirkulierenden Vorstellungen vor allem „[...]

¹⁰¹⁵ Foucault, *L'Hermeneutique du sujet*, S. 347f.

¹⁰¹⁶ Ebd., S. 381f.

¹⁰¹⁷ Foucault, *Le courage de la vérité*, S. 6ff.

¹⁰¹⁸ Ebd., S. 9.

¹⁰¹⁹ Ebd., S. 297.

¹⁰²⁰ Ebd., S. 9f

eine Machtprobe und eine Freiheitsgarantie [ist]: eine Weise, sich beständig zu versichern, dass man sich nicht an das binden wird, was nicht unserer Herrschaft unterliegt“; denn „[b]eständig über seine Vorstellungen zu wachen oder ihre Kennzeichen zu überprüfen, so wie man eine Münze prüft, heisst nicht (wie man es später im christlichen Geistesleben machen wird), sich über den tiefen Ursprung der auftauchenden Idee befragen; heisst nicht versuchen, unter der sichtbaren Vorstellung einen verborgenen Sinn zu entziffern; heisst vielmehr, die Beziehung zwischen einem selbst und dem Vorgestellten einzuschätzen, um im Bezug zu sich selbst nur das zu akzeptieren, was von der freien und vernünftigen Wahl des Subjekts ausgehen kann“.¹⁰²¹ Dementsprechend kündigt die nächtliche Traumimagination in Artemidors *oneirokritika* auch nicht von irgendwelchen Über- oder Unterwelten, sondern verweist – gerade auch in ihrer sexuellen Bildhaftigkeit – immer nur auf „das Gewebe eben dieses Familien-, Wirtschafts- und Gesellschaftslebens“, worin das Selbst vollständig eingelassen ist und wofür ihm die Traumdeutung eine pragmatische Handhabe bieten soll.¹⁰²²

Foucaults späte Auseinandersetzung mit dem selbstsorgenden und wahrsprechenden „Subjekt“ der Antike läuft darauf hinaus, dieses als vollständig in die „horizontale Sphäre“ Eingebundenes und zugleich durch ein pragmatisch-strategisches Verhalten Ungebundenes zu verstehen. Seine einschlägigen Deutungen, wie beispielsweise jene der Transformation der „Kultur seiner selbst“ im römischen Kaiserreich als „originelle Antwort“ auf gesellschaftliche Veränderungen „in Gestalt einer neuen Stilistik der Existenz“ – und eben nicht als „notwendige Konsequenz“ oder „ideologischer Effekt“ dieser Veränderungen –, bilden dabei die konkrete historiographische Seite eines philosophischen und politischen Anliegens.¹⁰²³ Denn es geht letztlich darum, eine neue „Ethik des Selbst“ zu begründen, die umso nötiger ist, als das Nachdenken über Gouvernamentalität – verstanden als „strategisches Feld beweglicher, veränderbarer und reversibler Machtverhältnisse“ – für Foucault weder theoretisch noch praktisch um ein „Subjekt“ herumkommt, das sich durch eine Beziehung zu sich selbst definiert.¹⁰²⁴ Und die antike Selbstkultur scheint sich just für dieses Unterfangen als instruktiv zu erweisen, das heisst für den Entwurf einer philosophischen Haltung, die nicht vorschreibt, was in der Politik zu tun sei, oder sich die

¹⁰²¹ Foucault, *Le souci de soi*, S. 81.

¹⁰²² Ebd., S. 41ff.

¹⁰²³ Ebd., S. 89.

¹⁰²⁴ Foucault, *L'Hermeneutique du sujet*, S. 241f.

„Befreiung“ und „Aufhebung der Entfremdung des Subjekts“ zur Aufgabe macht, sondern als äussere Kritik oder „Realitätsprüfung“ der Politik fungiert und Formen möglicher Selbsttransformation erkundet. Die Faszination für die antike Selbstsorge kann nun – besonders im Hinblick auf die damit verbundene „Ökonomie“ der „Körper und Lüste“ – gewiss auch im biographischen Kontext von Foucaults „amerikanischem Glück“¹⁰²⁵ und seiner Entdeckung der freien Schwulenszene von San Francisco gesehen werden. Ebenso wäre anzumerken, dass Foucaults anfänglicher Enthusiasmus für die Iranische Revolution wohl in dieser Idee einer „horizontalen“ oder politischen „Spiritualität“ gründete, die er in der antik-vorchristlichen Selbstkultur vorfand.¹⁰²⁶ In werkgeschichtlicher Perspektive sollte jedenfalls deutlich geworden sein, dass sich Foucaults Hinwendung zum „Selbst“ unmittelbar von seiner Auseinandersetzung mit dem ökonomischen Liberalismus herleitet, dass die angestrebte politische „Ethik des Selbst“ im Wesentlichen schon in der liberalen Gouvernamentalitätskritik angelegt und das „selbstsorgende Selbst“ gewissermassen das „Subjekt“ von Foucaults „subjektlosem“ oder „antihumanistischem Neoliberalismus“ ist. Letzterer stellte insofern keine überraschende Novität dar, als er schon im „Frühwerk“ präfiguriert schien, beziehungsweise wiederholte die Abkehr von der Disziplinarmacht oder der Vorstellung einer „grossen Gefangenschaft“ in einer heteronomen Raumordnung und die Hinwendung zur Idee einer pragmatischen Freiheit in einer spielerisch-agonalen Sphäre der Intransparenz offenkundig eine Bewegung, die bereits zwischen dem „Wahnsinn“ und dem „Weltbürger“ vollzogen worden war. Als wesentlicher Bezugspunkt dieser frühen Bewegung hatte sich die strukturalistische Psychoanalyse herausgestellt, wobei die ambivalente Nähe zu deren Konzepten im Sinne einer kritischen Konfrontation zu verstehen war, die wiederum dadurch motiviert schien, dass Foucault das Subjekt der philosophischen Tradition zwar überwinden, nicht jedoch auf dem Altar des „Gesetzes“, des „Signifikanten“ oder der „Wahrheit des Begehrens“ opfern wollte. Diese Konfrontation hatte sich im „Frühwerk“ von einer „wahnsinnigen“ Widerstandshaltung zum Entwurf einer Alternative in Gestalt des „sprachhandelnden Weltbürgers“ entwickelt, was eine weitere Parallele zum „Spätwerk“ sichtbar macht. Denn Foucaults Deutung der antiken Selbstkultur erweist sich in verschiedener Hinsicht ebenso als Gegenentwurf zum Subjektmodell der strukturalistischen Psychoanalyse: Vom heautokratischen Umgang mit den Lüsten bis zur sozialpragmatischen oder „machtorientierten“ Traumdeutung skizziert

¹⁰²⁵ Eribon, Michel Foucault, S. 338.

¹⁰²⁶ Vgl. Sarasin, Michel Foucault zur Einführung, S. 189ff.

sie eine Möglichkeit, das dezentrierte „Subjekt“ in einer der lacanschen Theorie direkt zuwiderlaufenden Weise zu denken; vor allem aber präsentiert sie mit der *parrhesia* eine Form des Wahrsprechens, das die Wahrheit nicht nicht im Gesetz des Begehrens sucht – zumal das Gesetz im engeren und weiteren Sinn sowieso den Selbstpraktiken untergeordnet ist –, sondern als risikoreichen „Spieleinsatz“ versteht, und bringt den *parrhesiastes* in ein Verhältnis zu seinem Gegenüber, welches nicht nur das institutionelle Setting, sondern auch die Übertragungssituation der Psychoanalyse subvertiert. Foucaults Antihumanismus und seine Abwendung von der traditionellen Subjektphilosophie scheinen ihr idiosynkratisches Moment also namentlich aus der Opposition zur strukturalistischen Psychoanalyse zu gewinnen. Das wird besonders an jenen Stellen des „Werks“ deutlich, wo er sich vom Pol der Heteronomie weg- und auf den Pol der Autonomie zubewegt, also am Ende des „Frühwerks“ und im „Spätwerk“, das gleichsam die Wiederholung jener vom „Frühwerk“ schon vorweggenommenen Entwicklung vollendet. In diesem Sinne ist eine enge Filiation zwischen dem „freihandelnden Weltbürger“, der liberalen Gouvernamentalitätskritik und dem widerständigen Ethos der Selbstsorge festzustellen und ein letztes Mal hervorzuheben, dass Foucaults Denken am Pol der Autonomie oder des „Subjekts“ auf einen „Liberalismus ohne Humanismus“ hinausläuft, der seine Wurzeln im „Frühwerk“ hat und nicht erst mit den Gouvernamentalitätsvorlesungen am Beginn des „Spätwerks“ entsteht. Dieser antihumanistische Liberalismus mit seiner Betonung des spielerisch-antagonistischen Charakters sozialer Verhältnisse und der Unmöglichkeit eines Standpunkts absoluter Übersicht und Vermittlung kann mit guten Gründen auch auf Nietzsche *cum* Darwin, das heisst auf einen durch Nietzsche vermittelten, „darwinistischen Naturalismus“ in Foucaults Theoriebildung zurückgeführt werden.¹⁰²⁷ Die bisherige Analyse des frühen und späten *œuvre* zeigt jedoch vorab die Relevanz eines mit Heidegger gelesenen Kant und wirft vielleicht ein neues Licht auf den Umstand, dass Foucault einen seiner letzten Texte, der gemeinhin als sein „philosophisches Testament“ gilt, ganz unter einen kantischen Leitstern stellt, indem er die *Kritik* abermals auf die Dimension der konkreten historischen Existenz bezieht. *What Is Enlightenment* unternimmt im Anschluss an Kants berühmte Definition der Aufklärung als „Ausgang“ den Versuch, die aufgeklärte Moderne vielmehr als „Haltung“ oder „Ethos“ denn als Epoche zu verstehen.¹⁰²⁸ Eine solche Haltung besteht in einer „Realitäts“- oder „Aktualitätskritik“ beziehungsweise in

¹⁰²⁷ Vgl. Sarasin, Darwin und Foucault, S. 342f., 359 u. 371.

¹⁰²⁸ Foucault, *What Is Enlightenment?*, S. 39f.

einer „kritischen Ontologie unserer selbst“, worin Grenzen nicht als Notwendigkeiten, sondern Möglichkeiten zur Überschreitung gelten.¹⁰²⁹ Im Kern geht es für Foucault dabei um die Frage, wie das stete Wachstum unserer Fähigkeiten von einer Intensivierung der Machtbeziehungen getrennt werden kann, oder um die Problematik, dass zwischen dem Projekt der Aufklärung und demjenigen des Humanismus mehr Spannungen als Kongruenzen bestehen.¹⁰³⁰ Die „permanente Kritik unserer selbst“ soll also die „stets zu einfachen Verwechslungen von Humanismus und Aufklärung“ vermeiden, um die Untersuchung von Praktiken zu ermöglichen, die zugleich „technologische Typen von Rationalität“ und „strategische Freiheitsspiele“ sind.¹⁰³¹ Dadurch erfüllt sie schliesslich den „Zweck“ einer radikalen, antihumanistischen Aufklärung: das „unbestimmte Werk der Freiheit“ fortzusetzen.¹⁰³²

¹⁰²⁹ Ebd., S. 45ff.

¹⁰³⁰ Ebd., S. 44 u. 48.

¹⁰³¹ Ebd., S. 43 u. 50.

¹⁰³² Ebd., S. 46.

9. Epilog: Grundloser Liberalismus – Foucault und die (Neo-)Pragmatisten

Die vorangehende Darstellung der Prämissen und Konsequenzen von Foucaults „Denkweg“ lädt dazu ein, die schon öfter festgestellte „Verwandtschaft“ mit dem amerikanischen Pragmatismus abermals und in einigen Punkten genauer zu erörtern – nicht zuletzt scheint ein solches Unterfangen eine weitere, nachträgliche Aufhellung der Implikationen dieses „Denkwegs“ zu versprechen. Der amerikanische Pragmatismus schreibt sich bekanntermassen auf eigentümliche Weise in die nach-kantische Philosophietradition ein, indem er den erkennenden und handelnden Menschen ganz im Sinne der *Pragmatischen Anthropologie* als „Mitspieler“ statt blossen „Betrachter“ der Welt auffasst und der pragmatischen Denkweise den Vorzug vor einer nach Letztbegründungen strebenden Philosophie gibt.¹⁰³³ Diese Haltung resultiert vor allem aus der Einsicht, dass die Erkenntnisse oder der epistemische Erfolg der modernen Experimentalwissenschaften im Allgemeinen und der darwinschen Evolutionstheorie im Speziellen philosophisch ernst genommen werden müssen, wenn die Philosophie selber ein ernsthaftes Unternehmen auf der geistigen Höhe ihrer Zeit bleiben soll.¹⁰³⁴ Aus diesem Grund bemühten sich die frühen Pragmatisten darum, das Denken in der Nachfolge von Kant oder Hegel mit den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen zu verbinden, wobei sie auch wesentliche Anleihen beim Utilitarismus machten.¹⁰³⁵ Als einer ihrer bedeutendsten Vertreter entwickelte John Dewey folglich ein prinzipielles Misstrauen gegenüber der Möglichkeit und Notwendigkeit transzendenter wie auch transzendentaler Begründungen von Wahrheitsansprüchen und plädierte für eine Neuorientierung des Wahrheits- und Erfahrungsbegriffs am Kriterium der Handlungsrelevanz.¹⁰³⁶ Ganz im Sinne dieses *antifoundationalism* beharrte er darauf, dass (relevantes) Denken immer handlungsbezogen oder situativ ist, faktische Ordnungen von gewählten begrifflichen Normen abhängen und es dementsprechend auch keinen von einer (normativen) Sozialphilosophie abgesonderten Bezirk „reiner“ Epistemologie geben kann. In diesem Zusammenhang wurde schon mehrfach auf die Parallelen zu Foucaults Denken hingewiesen,¹⁰³⁷ wobei in eher

¹⁰³³ Vgl. Hampe, Erkenntnis und Praxis, S. 257; Murphay, Kant's Children, S. 3; Rölli, Sein-Sollen und Sein-Können, S. 75; Hetzel, Zum Vorrang der Praxis, S. 35f; Jörissen, Anthropologische Absichten, pragmatische Hinsichten, S. 171.

¹⁰³⁴ Vgl. Dewey, The Influence of Darwin on Philosophy, S. 1ff.

¹⁰³⁵ Vgl. ebd., S. 61.

¹⁰³⁶ Vgl. ebd., S. 17f.

¹⁰³⁷ Reynolds, „Pragmatic Humanism“ in Foucault's Later Work, S. 951ff.; Koopman, Dewey with Foucault against Weber, S. 194ff.; Rölli, Pragmatismus in Frankreich, S. 89.

allgemeiner Weise die Machtwirkung von Wissen, der nicht-repräsentationale Charakter von Diskursen oder die genealogische Unterminierung vermeintlich zeitloser „Wahrheiten“ als foucaultscher *antifoundationalism* thematisch wurde. Der vorangegangene *parcours* durch Foucaults Schaffen zeigte jedoch, dass mit dem schon früh als Voraussetzung für eine nietzscheanische „Gegen-Anthropologie“ rezipierten Darwin, mit dem Utilitarismus als philosophischem Kern eines ökonomischen Liberalismus und besonders mit dem „Weltbürger“ der *Pragmatischen Anthropologie* weitere relevante Bezugspunkte gegeben sind. Und in gewisser Weise kann auch Foucaults Auseinandersetzung mit der strukturalistischen Psychoanalyse als Kritik an einem „*crypto-foundationalism*“ des Signifikanten und des Begehrens gelesen werden.¹⁰³⁸ Es lässt sich jedoch ebenso über die „Prämissen“ hinaus – mit Blick auf die „Konsequenzen“ – eine wesentliche Konvergenz zwischen Dewey und Foucault feststellen, die zudem noch kaum beachtet worden ist.¹⁰³⁹ Dewey leitet nämlich aus seinen philosophischen Einsichten die Forderung nach einer Politik und Gesellschaftsform ab, die er als „experimentellen“ oder „wiedergeborenen“ Liberalismus definiert.¹⁰⁴⁰ Hierfür analysiert er den frühen Liberalismus im Kontext seiner Entstehungsbedingungen als Replik auf eine historische Situation, in welcher die naturrechtliche Absicherung individueller Freiheiten gegenüber staatlicher Willkür das hauptsächliche Problem war, und wirft dem zeitgenössischen Alt-Liberalismus just die ahistorische Verabsolutierung der damals entstandenen Prinzipien vor. Denn die fundamentale Opposition von individueller Freiheit und Staat beziehungsweise die Vorstellung von Gesellschaft als Ansammlung von Partikularinteressen habe sich inzwischen von einem herrschaftskritischen *tool* zu einer Rechtfertigung des *status quo* gewandelt.¹⁰⁴¹ Deweys Neu-Liberalismus hat dagegen dem Umstand gerecht zu werden, dass sich die sozialen Bedingungen und mit ihnen auch so zentrale Begriffe wie „Individuum“ und „Freiheit“ unablässig verändern, und muss deshalb die Mittel zur Erreichung des eigentlichen Ziels – der „Befreiung der Individuen, sodass die Verwirklichung ihrer Fähigkeiten zum Gesetz ihres Lebens wird“ – beständig anpassen.¹⁰⁴² Diese Anpassung soll wiederum nach wissenschaftlichen Prinzipien verfahren, deren emanzipatorisches Potential Dewey ebenso optimistisch einschätzt, wie er in sozialen

¹⁰³⁸ Vgl. Auxier, Foucault, Dewey, and the History of the Present, S. 88.

¹⁰³⁹ Eine Ausnahme ist Joan M. Reynolds, die Überschneidungen von Dewey und Foucault zum Liberalismus kurz anspricht (Reynolds, „Pragmatic Humanism“ in Foucault’s Later Work, S. 955f.).

¹⁰⁴⁰ Dewey, Liberalismus und gesellschaftliches Handeln, S. 183 u. 239.

¹⁰⁴¹ Ebd., S. 236f.

¹⁰⁴² Ebd., S. 183 u. 239.

Zwängen und Unterdrückung „[...] nicht das Ergebnis von Wissenschaft und Technik, sondern der Aufrechterhaltung alter Institutionen und Muster, die von der wissenschaftlichen Methode unberührt sind“ sieht.¹⁰⁴³ So zeichnet sich der „experimentelle“ Liberalismus durch das zirkuläre Vorgehen aus, auf der Grundlage einer „realistischen Erforschung der bestehenden Bedingungen“ Ideen und Theorien zu entwickeln, die als Handlungsmethoden eingesetzt und dann durch die Konsequenzen, die selbige unter „wirklichen sozialen Bedingungen“ hervorrufen, fortwährend überprüft und revidiert werden.¹⁰⁴⁴ Der daraus resultierende, quasi infinite *feedback loop* wird jedoch durch das Ideal einer „egalitären“ Ordnung im Sinne eines Egalitarismus der Persönlichkeit oder persönlichen Entfaltungsfreiheit gesteuert.¹⁰⁴⁵ Und mit „Steuerung“ ist letztlich Erziehung im weitesten Sinne gemeint, also die Regulierung der „Einflüsse, die an der Ausbildung der Einstellungen und Dispositionen (zu Bedürfnissen wie zu Überzeugungen) mitwirken, die leitende Denkgewohnheiten und Charakterzüge konstituieren“.¹⁰⁴⁶ Deweys „kompromisslos sozialer Liberalismus“¹⁰⁴⁷ ist mithin einem Humanismus verpflichtet, der jedoch nicht ursprünglich-essentialistisch, sondern prospektiv-melioristisch zu verstehen ist: Es gibt kein „Wesen“ des Menschen, weil jedes Individuum ein kontingentes Produkt wechselnder historischer Bedingungen ist; gerade dadurch wird aber eine Politik möglich, die sich produktiv an der Hoffnung auf Freiheit und Vielfalt ausrichtet.¹⁰⁴⁸

An diesem Punkt wird besser verständlich, wieso von Dewey und Foucault schon gesagt werden konnte, sie seien „strangely alike and terribly different“.¹⁰⁴⁹ Beide teilen in der allgemeinen Tendenz einen *antifoundationalism*, der sich bei Dewey in der Privilegierung der Handlungsperspektive und bei Foucault in der postulierten Ubiquität und Irreduzibilität von Machtbeziehungen (definiert als Handeln, das auf anderes Handeln wirkt) äussert. Und beide entwerfen in der Folge ein neues Verständnis von Liberalismus, das sie von einem naturrechtlich begründeten, ideologischen und überkommenen Liberalismus abgrenzen. Während aber Dewey daraus eine zukunftsorientierte und konstruktive Sozialphilosophie ableitet, bleibt Foucault genealogisch-retrospektiv oder – mit der

¹⁰⁴³ Ebd., S. 200.

¹⁰⁴⁴ Ebd., S. 239f.

¹⁰⁴⁵ Ebd., S. 24.

¹⁰⁴⁶ Ebd., S. 185.

¹⁰⁴⁷ Ebd., S. 239.

¹⁰⁴⁸ Hampe, Kritik und Spekulation, S. 141.

¹⁰⁴⁹ Weaver, Dewey or Foucault?, S. 34.

Gouvernementalitätskritik als „Aktualitätskritik“ beziehungsweise mit der Interpretation von Aufklärung als „Ausgang“ – allenfalls gegenwartsbezogen. Foucault nähert sich zudem in „antihumanistischer“ Konsequenz an einen ökonomischen „Liberalismus ohne Humanismus“ an und setzt soziale mit strategischer Interaktion gleich, während Deweys Neu-Liberalismus zwar ebenso auf ein essentialistisches Menschenbild verzichtet, Gesellschaft aber keinesfalls als bloße Ansammlung von „Partikularinteressen“ oder „Konkurrenzkampf“ verstanden wissen will und vielmehr einen „Humanismus ohne Subjekt“ anvisiert. Darüber hinaus können die Ideen zur Realisierung des „experimentellen“ Liberalismus als Deweys Modell einer liberalen Gouvernementalität gelesen werden, das mit dem foucaultschen Pendant immerhin den kritischen Selbstbezug und die Relevanz von „Techniken“ gemein hat. Allerdings beruht die „Technizität“ deweyscher „Regierungskunst“ auf einer wissenschaftlich-technischen Verfahrensweise im engeren Sinn und impliziert sie einen Machbarkeitsoptimismus, der zusammen mit der Verheissung eines neuen Humanismus in grellem Kontrast zu Foucaults heideggerschem *background* steht. Für Foucault besteht liberale Regierungstechnik demgegenüber in der Anwendung von „Schnittstellen“-Konzepten wie dem *homo oeconomicus*, die der Komplexität gesellschaftlicher Zusammenhänge angemessen sind und die Interventionen der Macht entsprechend begrenzen. Ferner bleibt Foucault durchgehend kritisch gegenüber jeglicher Form „sozialer Orthopädie“ – sei sie disziplinarischer oder pastoraler Art.

Die Nähe zwischen Foucault und Dewey wurde neuerdings im Sinne einer Komplementarität gedeutet, die sich *prima vista* aus der konträren zeitlichen Ausrichtung von „prospektivem“ Pragmatismus und „retrospektiver“ Genealogie ergibt.¹⁰⁵⁰ Genauer betrachtet würde Deweys *inquiry* mit seinem Fokus auf Problemlösungen und seinem „givenism“ bezüglich der „Zweifelhaftigkeit“ von Situationen durch Foucaults genealogische Problematisierungen oder Problemerzeugungen ebenso sinnvoll ergänzt wie umgekehrt Foucaults „unerbittliche“ Historisierung durch Deweys lösungsorientierten oder normativen *approach* – mit anderen Worten: „Foucault is the call to Dewey and Dewey is the response to Foucault.“¹⁰⁵¹ Obschon diese wechselseitige Ergänzung wohl im grossen Ganzen stimmig ist, muss sie gerade im Kontext der Liberalismus-Diskussion auch relativiert werden. Denn einerseits unternimmt Dewey mit seiner Historisierung alt-liberaler Prinzipien selber eine Art von genealogischer Problematisierung und hat

¹⁰⁵⁰ Koopman, Dewey with Foucault against Weber, S. 209.

¹⁰⁵¹ Koopman, Pragmatism as Transition, S. 246f.

andererseits Foucaults Darstellung des Neoliberalismus nicht nur normativen Bekenntnischarakter,¹⁰⁵² sondern erwägt sie mit der marktradikalen Verbrechenstheorie auch Lösungen für zuvor „nur“ kritisierte Probleme.¹⁰⁵³ Im Anschluss an diese Erörterungen ist schliesslich noch die Frage nach einem direkten Bezug zwischen beiden Denkern respektive nach einer Rezeption Deweys durch Foucault aufzuwerfen. Sie kann konkret damit beantwortet werden, dass Foucault Dewey nur ein einziges Mal namentlich erwähnt, und zwar in seiner Kurzrezension der 1955 vom französischen Dewey-Spezialisten Gérard Deledalle verfassten *Histoire de la philosophie américaine*.¹⁰⁵⁴ Foucault stand zudem während seines Aufenthalts in Tunis Ende der sechziger Jahre in engem Kontakt mit Deledalle. Es kann jedoch nur gemutmasst werden, wie intensiv er dabei auch mit Dewey in Berührung gekommen ist.¹⁰⁵⁵ Die rezensierte „Geschichte der amerikanischen Philosophie“ charakterisiert Deweys Philosophie jedenfalls als eine Synthese von Hegel und Darwin und hebt Darwins Relevanz für das pragmatistische Denken unter anderem mit dem Bemerkung hervor, dass dieses „[...] anti-cartesianisch ist, weil es darwinistisch ist“.¹⁰⁵⁶ Zugleich spricht sie auch vom „*souci éducatif*“ als zentraler Absicht in Deweys Denken und von der „wesentlichen Aufgabe des amerikanischen Philosophen, der Gesellschaft zu dienen“,¹⁰⁵⁷ was zusammengenommen wohl nicht unbedingt eine enthusiastisierende Wirkung auf Foucault zeitigte, der sich damals für Nietzsche und den „Wahnsinn“ zu interessieren begann. Dennoch ist die Vermutung nicht ganz unbegründet, dass Dewey für Foucault vielleicht eine jener Referenzen war, die seine Arbeit beeinflussten, über die er aber nicht sprach.¹⁰⁵⁸

Eine weitere Möglichkeit für einen Vergleich zwischen Dewey und Foucault wäre mit dem Begriff der Erfahrung gegeben, der bei beiden Denkern zwar sehr unterschiedlich ausgearbeitet, aber ähnlich zentral figuriert.¹⁰⁵⁹ Foucaults selbstkritische Abkehr von einer im Erfahrungsbegriff implizierten Unmittelbarkeit in *Archéologie du savoir* weist ausserdem eine Affinität zur neo-pragmatistischen Wende auf. Der Neo-Pragmatismus schliesst bekanntlich in vielen Punkten an Dewey an, (miss-)versteht jedoch dessen Erfahrungsbegriff als metaphysisches Relikt und meint, den pragmatistischen

¹⁰⁵² Vgl. Sarasin, *Smallpox Liberalism*, S. 34f.

¹⁰⁵³ Vgl. Becker/Ewald/Harcourt, „Becker and Foucault on Crime and Punishment“, S. 3.

¹⁰⁵⁴ Auxier, Foucault, Dewey, and the History of the Present, S. 82 u. 86.

¹⁰⁵⁵ Ebd., S. 82.

¹⁰⁵⁶ Deledalle, *Histoire de la philosophie américaine*, S. 145 u. 188.

¹⁰⁵⁷ Ebd., S. 148 u. 187.

¹⁰⁵⁸ Auxier, Foucault, Dewey, and the History of the Present, S. 78.

¹⁰⁵⁹ Vgl. O’Leary, Foucault, Dewey, and the Experience of Literature, S. 548ff.

antifoundationalism nur im Anschluss an den *linguistic turn*, das heisst durch die methodische Privilegierung von Sprachspielen und Diskursen, wiederbeleben zu können.¹⁰⁶⁰ Als wichtigster und eigentlich einziger Exponent dieses linguistischen Neo-Pragmatismus übernimmt Richard Rorty von Dewey das zentrale Motiv der Handlungsrelevanz und eine sozialphilosophische Ausrichtung auf „Hoffnung“, welche die Notwendigkeit von „Gründen“ oder „Begründungen“ verneint. Ausgehend hiervon unterscheidet er einen „utilitaristischen“ von einem „romantischen“ oder „ironischen“ Pol: Ersterer kennzeichnet den Bereich des Gemeinwesens und der politischen Öffentlichkeit, letzterer verweist auf die private, ergo unpolitische Sphäre autonomer „Selbsterfindung“ im Medium kritisch-kreativer Neubeschreibung der eigenen Identität. Rorty macht nun unmissverständlich klar, dass seiner Ansicht nach im Bereich des Öffentlich-Politischen die letzte überhaupt noch nötige Begriffsrevolution schon stattgefunden hat – und zwar mit John Stuart Mills Vorschlag, dass Regierungen sich auf die Optimierung des Gleichgewichts zwischen Nicht-Einmischung in das Privatleben und Verhindern von Leiden konzentrieren sollten.¹⁰⁶¹ Folglich ist auch jeder darüber hinausgehenden, kritischen oder subversiven philosophischen Haltung die politische Relevanz abzusprechen. Rortys „liberale Ironikerin“ lebt in beiden Sphären, indem sie politisch als utilitaristische Liberale handelt, während ihr als Ironikerin die endlose Neubeschreibungen oder Neuerfindungen ermöglichende Kontingenz ihrer Überzeugungen bewusst ist – und sie findet sich damit ab, dass beide Sphären oder Pole unvereinbar bleiben.¹⁰⁶² Im Unterschied zur „liberalen Ironikerin“ ist Foucault für Rorty ein Denker, der zwar Ironiker ist, aber kein Liberaler sein will.¹⁰⁶³ Und obschon er die heteronomen Aspekte der Moderne denunziert und eine Freiheit jenseits der „Subjekts“ beschwört, ist Foucault daher kein politisch relevanter Philosoph – zumal die von ihm propagierte „subjektlose“ oder transgressive Autonomie auch gar nicht durch soziale Institutionen zu verwirklichen wäre.¹⁰⁶⁴ Foucaults fundamentale Kritik an der „Wirkweise von kulturellen Anpassungsmustern, die für liberale Gesellschaften typisch sind“ ignoriere zudem die mit

¹⁰⁶⁰ Vgl. Rorty, *Hoffnung statt Erkenntnis*, S. 13; Kertscher, *Der Neopragmatismus als Erbe des klassischen Pragmatismus?*, S. 67f.; exemplarisch für die Unterordnung von Erfahrung und Experiment unter das sprachliche Element: Rorty, *Pragmatism*, S. 3f.; für eine Kritik an der missverständlichen Privilegierung des Sprachlichen gegenüber der Erfahrung im Neo-Pragmatismus vgl. Hildebrand, *The Neopragmatist Turn*, S. 68.

¹⁰⁶¹ Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 114.

¹⁰⁶² Ebd., S. 13f.

¹⁰⁶³ Ebd., S. 111.

¹⁰⁶⁴ Rorty, *Thugs and Theorists*, S. 573 und Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, S. 117.

dieser Gesellschaftsform erreichte Minderung von Schmerz oder Grausamkeit, und sein Denken scheint sich einerseits gleichwohl noch an der romantischen Vorstellung eines von der Macht deformierten Tiefenselbst zu orientieren, wie es andererseits von einem unmöglichen archimedischen Punkt des Unbeteiligt-Seins aus operiert.¹⁰⁶⁵

Hierzu ist anzumerken, dass Rorty wohl vor allem den heteronomiekritischen Foucault der Disziplinarmacht und des Wahnsinns im Sinn hatte, wobei der Vorwurf eines verkappten Romantizismus mit Blick auf das „Frühwerk“ und die „Wurzeln“ des Wahnsinns in der tiefen Innerlichkeit nächtlicher Traumimagination umso treffender wirkt. Allerdings übersieht diese Charakterisierung, dass es bei Foucault – und zwar schon im „Frühwerk“ – neben dem „ironischen“ oder „romantischen“ Pol ebenso einen „liberalen“ oder „utilitaristischen“ Pol gibt, der dann im „Spätwerk“ umso mehr zum Tragen kommt. Foucaults „Liberalismus“ deckt sich zwar weder mit Deweys noch mit Rortys politischen Vorstellungen, dennoch ist fraglich, ob eine auf der neo-pragmatistischen Dichotomie von ironischem Selbst und liberalem Gemeinwesen basierende Kritik noch greift – besonders, wenn man sich die Interdependenz von Selbstsorge und liberaler Gouvernamentalitätskritik vergegenwärtigt. Auf jeden Fall kann Foucault aber in jeder Werkphase aus der Perspektive von Deweys und Rortys Liberalismus vorgehalten werden, dass aus seinem radikalen Anti-Humanismus eine Absage an ein wie auch immer geartetes „Wir“ folgt.

¹⁰⁶⁵ Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, S. 113ff.

10. Bibliographie

10.1 Quellen

10.1.1 Primärquellen

10.1.1.1 Publizierte Quellen

Droit, Roger-Pol: Michel Foucault, entretiens, Paris 2004.

Foucault, Michel: *Maladie mentale et personnalité*, Paris 1954 (Initiation philosophique).

Foucault, Michel: *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Thèse principale pour le doctorat ès lettres), Paris 1961.

Foucault, Michel: *L'archéologie du savoir*, Paris 1969.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971.

Foucault, Michel: *L'ordre du discours* (Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970), Paris 1971.

Foucault, Michel: *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris 1975.

Foucault, Michel: *La volonté de savoir* (Histoire de la sexualité I), Paris 1976.

Foucault, Michel: *Raymond Roussel*, Paris 1976.

Foucault, Michel: *What Is Enlightenment?*, in: Paul Rabinow (Hg.): *The Foucault Reader*, New York 1984, S. 32-50.

Foucault, Michel: *Les Mots et les choses*, Paris 1990.

Foucault, Michel: *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth*, in: *Political Theory* 21 (2), 1993, S. 198-227.

Foucault, Michel: *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité II), Paris 1994.

Foucault, Michel: *L'usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité III), Paris 1994.

Foucault, Michel: *Introduction*, in: Binswanger (L.), *Le Rêve et l'Existence* (trad. J. Verdeaux), Paris, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 9-128, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I (1954-1969)*, Paris 1994, S. 65-119.

Foucault, Michel: *Jean Hyppolite. 1907-1968*, *Revue de métaphysique et de morale*, 74e année, no. 2, avril-juin 1969, pp. 131-136. (Reprise de l'hommage à J. Hyppolite rendu à l'École normale supérieure, 19 janvier 1969), in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I (1954-1969)*, Paris 1994, S. 779-785.

- Foucault, Michel: La psychologie de 1850 à 1950, in: Huisman (D.) et Weber (A.), Histoire de la philosophie européenne, t. II: Tableau de la philosophie contemporaine, Paris, Librairie Fischbacher, 1957, 33, rue de Seine, pp. 591-606., in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits I (1954-1969), Paris 1994, S. 120-137.
- Foucault, Michel: La recherche scientifique et la psychologie, in Morère (E.), éd., Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France, Toulouse, Privat, coll. Nouvelle Recherche, no 13, 1957, pp. 173-201, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits I (1954-1969), Paris 1994, S. 137-158.
- Foucault, Michel: Interview de Michel Foucault (entretien avec J. François et J. de Wit, 22 mai 1981; trad. H. Merlin de Caluwé), Krisis, Tijdschrift voor filosofie, 14e année, mars 1984, pp. 47-58, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits IV (1980-1988), Paris 1994, S. 656-667.
- Foucault, Michel: Structuralisme et poststructuralisme (entretien avec G. Raulet), Telos, vol. XVI, no. 55, printemps 1983, pp. 195-211, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits IV (1980-1988), Paris 1994, S. 431-457.
- Foucault, Michel: Le retour de la morale: interview with Gilles Barbedette and André Scala (Les Nouvelles, 28 Juni - 5 Juli 1984), in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits IV (1980-1988), Paris 1994, S. 696-706.
- Foucault, Michel: Asiles. Sexualité. Prisons (entretien avec M. Almeida, R. Chneiderman, M. Faerman, R. Moreno, M. Taffarel-Faerman; propos recueillis à São Paulo par C. Bojunda; trad. P. W. Prado Jr.), Revista Versus, no. 1 octobre 1975, pp. 30-33, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits II (1970-1975), Paris 1994, S. 771-782.
- Foucault, Michel: Sur les façons d'écrire l'histoire (entretien avec R. Bellour), Les lettres françaises, no. 1187, 15-21 juin 1967, pp. 6-9, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits I (1954-1969), Paris 1994, S. 585-600.
- Foucault, Michel: Lacan, le „libérateur“ de la psychanalyse (entretien avec J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), Corriere della sera, vol. 106, no. 212, 11 septembre 1981, p. 1, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits IV (1980-1988), Paris 1994, S. 204-205.
- Foucault, Michel: M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les „structures du pouvoir“; entretien avec J. Bauer; trad. A. Ghizzardi, Playmen, 12 année, no 10, octobre 1978, pp. 21-23, 26, 29-30, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits II (1976-1979), Paris 1994, S. 669-678.
- Foucault, Michel: Qui êtes-vous, professeur Foucault?, Entretien avec P. Caruso (trad. C. Lazzeri), La Fiera letteraria, année XLII, n° 39, 28 septembre 1967, pp. 11-15, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): Dits et écrits I (1954-1969), Paris 1994, S. 601-620.

- Foucault, Michel: Interview avec Michel Foucault (entretien avec I. Lindung; trad. C. G. Bjurström), *Bonniers Litteräre Magasin*, Stockholm, 37e année, no. 3, mars 1968, pp. 203-211, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I (1954-1969)*, S. 651-662.
- Foucault, Michel: La folie n'existe que dans une société (entretien avec J.-P. Weber). *Le Monde*, n° 5135 22 juillet 1961, p. 9, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I (1954-1969)*, Paris 1994, S. 167-169.
- Foucault, Michel: Échange avec Michel Foucault, *The New York Review of Books*, 30e année, no. 5, 31 mars 1983, pp. 42-44. (Échange de lettres avec L. Stone sur son compte rendu d'Histoire de la folie: „Madness“, *ibid.*, 16 décembre 1982, pp. 28-36), in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits IV (1980-1988)*, Paris 1994, S. 458-462.
- Foucault, Michel: Folie, littérature, société (entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe; trad. R. Nakamura), *Bungei*, no. 12, décembre 1970, pp. 266-285, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits II (1970-1975)*, Paris 1994, S. 104-128.
- Foucault, Michel: Archéologie d'une passion (*Archeology of a Passion*; entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983, in: Foucault, M., Raymond Roussel, *Death and the Labyrinth*, New York, Doubleday, 1984, pp. 169-186), in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits IV (1980-1988)*, Paris 1994, S. 599-608.
- Foucault, Michel: Notice historique, in: Kant (E.), *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. M. Foucault), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964, pp. 7-10, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I (1954-1969)*, Paris 1994, S. 288-293.
- Foucault, Michel: Le „non“ du père (*Critique*, no. 178, mars 1962, pp. 195-209), in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I (1954-1969)*, Paris 1994, S. 189-203.
- Foucault, Michel: La pensée du dehors, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits I (1954-1969)*, Paris 1994, S. 546-567.
- Foucault, Michel: Entretien avec Michel Foucault (avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet; trad. P. W. Rado Jr.), in Merquior (J. G.) et Rouanet (S. P.), *O Homem e o Discurso (A Arqueologia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 17-42, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits II (1970-1975)*, Paris 1994, S. 157-174.
- Foucault, Michel: La vérité et les formes juridiques (trad. J. W. Prado Jr.), *Cadernos da P.U.C.*, no. 16, juin 1974, pp. 5-133, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits II (1970-1975)*, Paris 1994, S. 538-646.

- Foucault, Michel: Michel Foucault. Les réponses du philosophe (entretien avec C. Bojunga et R. Lobo; trad. P. W. Prado Jr.), *Jornal da Tarde*, 1er novembre 1975, pp. 12-13, in: Daniel Defert / François Ewald / Jacques Lagrange (Hg.): *Dits et écrits II* (1970-1975), Paris 1994, S. 805-817.
- Foucault, Michel: *Maladie mentale et psychologie*, Paris 1995.
- Foucault, Michel: Gespräch mit Ducio Trombadori, in: Ducio Trombadori (Hg.): *Der Mensch ist ein Erfahrungstier: Gespräch mit Ducio Trombadori*, Frankfurt a. M. 1996, S. 23-122.
- Foucault, Michel: *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1976-1977)*, Paris 1997.
- Foucault, Michel: *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris 2001.
- Foucault, Michel: *Naissance de la biopolitique: Cours au collège de France (1978-1979)*, Paris 2004.
- Foucault, Michel: *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris 2004.
- Foucault, Michel: *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, in: *Anthropologie du point de vue pragmatique et introduction à l'Anthropologie*, Paris 2008, S. 11-79.
- Foucault, Michel: *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Paris 2008.
- Foucault, Michel: *Le courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II: Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris 2009.
- Foucault, Michel: *Naissance de la clinique*, Paris 2009.
- Foucault, Michel: *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France (1979-1980)*, Paris 2012.
- Foucault, Michel, Bonnefoy, Claude: *Das giftige Herz der Dinge (Gespräch mit Claude Bonnefoy)*, Zürich 2012.
- Foucault, Michel: *Entretien avec Pierre Sandal à propos de „Folie et déraison“*, in: *Collections IMEC (Institut mémoires de l'édition contemporaine)*, CD111.

10.1.1.1 Nicht publizierte Quellen

Foucault, Michel: Entretien avec Pierre Sandal à propos de „Folie et déraison“, in: Collections IMEC (Institut mémoires de l'édition contemporaine), CD111.

Lagrange, Jacques, Foucault, Michel: Problèmes de l'anthropologie (Cours donné à l'École Normale 1954-1955; Transcription rédigée par Jacques Lagrange à partir de ses propres notes), 1955.

10.1.2 Sekundärquellen

Documents en forme d'Editorial, in: La Raison: Cahiers de psychopathologie scientifique 3, 1951, S. 119-124.

Editorial, in: La Raison: Cahiers de psychopathologie scientifique 1, 1951, S. 5-12.

Angelergues, R.: Réflexions sur la psychologie à la lumière de la physiologie pavlovienne, in: La Raison: Cahiers de psychopathologie scientifique 4, 1952, S. 28-56.

Béguin, Albert: „Qui est fou?“, in: Esprit, „Misère de la psychiatrie“, 1952, S. 777-788.

Binswanger, Ludwig: Traum und Existenz, in: Ludwig Binswanger (Hg.): Traum und Existenz (Einleitung von Michel Foucault), Bern 1992, S. 95-136.

Daumézon, Georges: Le poids des structures, in: Esprit, „Misère de la psychiatrie“, 1952, S. 935-944.

Canguilhem, Georges: Hegel en France, in: Revue d'histoire et de philosophie religieuses (4), 1949, S. 282-297.

Deledalle, Gérard: Histoire de la philosophie américaine, Paris 1954.

Descartes, René: Meditationes de prima philosophia, Stuttgart 1986.

Dewey, John: The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought, New York 1910.

Dewey, John: Liberalismus und gesellschaftliches Handeln: Gesammelte Aufsätze (1888 bis 1937), Tübingen 2010.

Dumézil, Georges: Rituels indo-européens à Rome, Paris 1954 (Etudes et commentaires 19).

Ey, Henry: Anthropologie du „malade mental“, in: Esprit, „Misère de la psychiatrie“, 1952, S. 891-896.

Ey, Henry: Commentaires critiques sur „l'Histoire de la folie“ de Michel Foucault, in: Henry Ey (Hg.): La conception idéologique de „l'Histoire de la folie“ de Michel

- Foucault (Journées annuelles fr l'Evolution Psychiatrique, Toulouse, 6-7 Décembre 1969), Bd. 2, Toulouse 1971, S. 243-258 (Evolution psychiatrique 36).
- Follin, Sven: Bilan de la psychanalyse: De la psychanalyse à la guerre psychologique, in: La Nouvelle critique: revue du marxisme militant, 1950, S. 38-58.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. 1970.
- Heidegger, Martin: De la nature de la cause (traduit par A. Bessey), in: Recherches philosophiques, 1931, S. 83-124.
- Heidegger, Martin: Qu'est-ce que la métaphysique? (Traduit de l'allemand avec avant-propos et notes par H. Corbin), Paris 1938 (Les Essais 7).
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1979.
- Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt a. M. 1991.
- Heidegger, Martin: Vom Wesen des Grundes, Frankfurt a. M. 1995.
- Heidegger, Martin: Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 2000.
- Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Hamburg 2009.
- Hyppolite, Jean: Aliénation et objectivation: à propos du livre de Lukács sur la jeunesse de Hegel, in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 1, Paris 1971, S. 122-145.
- Hyppolite, Jean: Genèse et structure de la „Phénoménologie de l'esprit“ de Hegel, Paris 1946.
- Hyppolite, Jean: Humanisme et hégélianisme (Extrait des Actes du Congrès international des Etudes humanistes (Congresso Internazionale di Studi Umanistici), Rome, 1952), in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 1, Paris 1971, S. 146-149.
- Hyppolite, Jean: La critique hégélienne de la réflexion kantienne (Extrait des „Kant-Studien“, t. 45, cahiers 1-4, Cologne, 1953-1954), in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 1, Paris 1971, S. 175-195.
- Hyppolite, Jean: La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine (Conférence faite à Bruxelles en 1957), in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 1, Paris 1971, S. 231-241.
- Hyppolite, Jean: Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel (Extrait de „Hegel-Jahrbuch“, 1964), in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 1, Paris 1971, S. 254-261.
- Hyppolite, Jean: Pathologie mentale et organisation (Conférence faite en 1955), in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 2, Paris 1971, S. 885-890.

- Hyppolite, Jean: Phénoménologie de Hegel et psychanalyse (1955), in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 1, Paris 1971, S. 213-230.
- Hyppolite, Jean: Psychanalyse et philosophie (Manuscrit non situé, non daté; probablement de 1955), in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 1, Paris 1971, S. 373-384.
- Hyppolite, Jean: Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne (Extrait des „Temps modernes“, t. I, no 19, mars 1947), in: Jean Hyppolite (Hg.): Figures de la pensée philosophique, Bd. 1, Paris 1971, S. 104-121.
- Kant, Immanuel: Logik - Physische Geographie - Pädagogik, Bd. 9, Berlin 1923 (Kant's gesammelte Schriften 1).
- Kant, Immanuel: Opus postumum: Erste Hälfte, Bd. 21, Berlin 1936 (Kant's gesammelte Schriften 3).
- Kant, Immanuel: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Stuttgart 1983.
- Lacan, Jacques: Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse (Rapport du congrès de Rome tenu à l'Istituto di Psicologia della Università di Roma les 26 et 27 septembre 1953), in: Jacques Lacan (Hg.): Ecrits, Paris 1966, S. 237-322.
- Lacan, Jacques: Intervention sur le transfert (prononcé au congrès dit des psychanalystes de langue romane, de 1951), in: Jacques Lacan (Hg.): Ecrits, Paris 1966, S. 215-226.
- Lacan, Jacques: L'agressivité en psychanalyse (Rapport théorique présenté au XIe congrès des psychanalystes de langue française, réuni à Bruxelles à la mi-mai 1948), in: Jacques Lacan (Hg.): Ecrits, Paris 1966, S. 101-124.
- Lacan, Jacques: Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique (Communication faite au XVIe congrès international de psychanalyse, à Zürich, le 17 juillet 1949), in: Jacques Lacan (Hg.): Ecrits, Paris 1966, S. 93-100.
- Lacan, Jacques: Propos sur la causalité psychique (1946), in: Jacques Lacan (Hg.): Ecrits, Paris 1966, S. 151-193.
- Lacan, Jacques: Les écrits techniques de Freud (Le séminaire de Jacques Lacan, Livre 1), Paris 1975.
- Langlade, Philippe: „Qui sommes nous?“, in: Esprit, „Misère de la psychiatrie“, 1952, S. 797-800.
- Le Guillant, Louis: La condition du malade à l'hôpital psychiatrique, in: Esprit, „Misère de la psychiatrie“, 1952, S. 843-869.
- Lountz, D. R.: Vers une psychiatrie scientifique, in: La nouvelle critique: revue du marxisme militant, 1951, S. 94-98.

Mandrour, Robert: Trois clefs pour comprendre la folie à l'époque classique, in: Annales: histoire, sciences sociales 4 (17), 1962, S. 761-771.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie, Stuttgart 1993.

Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung, in: Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.): Friedrich Nietzsche: Der Fall Wagner - Götzen-Dämmerung - etc., München 1999, S. 55-162 (Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe 6).

Sanson, Jean: Psyché et les „sciences de l'homme“, in: La Raison: cahiers de psychopathologie scientifique 1, 1951, S. 119-124.

10.2 Darstellungen

Allen, Amy: Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal, in: Constellations 10 (2), 2003, S. 180-198.

Atterton, Peter: Power's Blind Struggle for Existence: Foucault, Genealogy and Darwinism, in: History of the Human Sciences 4 (7), 1994, S. 1-20.

Auxier, Randall E.: Foucault, Dewey, and the History of the Present, in: The Journal of Speculative Philosophy, New Series 16 (2), 2002, S. 75-102.

Babich, Babette: „A Philosophical Shock“: Foucault's Reading of Heidegger and Nietzsche, in: Carlos Gonzalez Prado (Hg.): Foucault's Legacy, London 2009, S. 19-41.

Ball, Stephen J.: Foucault, Power, and Education, New York 2013.

Becker, Gary S., Ewald, Francois, Harcourt, Bernard E.: „Becker on Ewald on Foucault on Becker“: American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures“, SSRN Scholarly Paper, ID 2142163, Social Science Research Network, Rochester (NY), 5. September 2012, <<http://papers.ssrn.com/abstract=2142163>> [Stand: 29.07.2015].

Becker, Gary S., Ewald, Francois, Harcourt, Bernard E.: „Becker and Foucault on Crime and Punishment“, SSRN Scholarly Paper, ID 2321912, Social Science Research Network, Rochester (NY), 6. September 2013, <<http://papers.ssrn.com/abstract=2321912>> [Stand: 29.07.2015].

Behrent, Michael C.: Liberalism without Humanism: Michel Foucault and the Free Market Creed, 1976-1979, in: Modern Intellectual History 6 (3), 2009, S. 539-568.

Behrent, Michael C.: A Seventies Thing: On the Limits of Foucault's Neoliberalism Course for Understanding the Present, in: Sam Binkley / Jorge Capetillo (Hg.): A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium, Newcastle 2010, S. 16-30.

Bermes, Christian: Maurice Merleau-Ponty zur Einführung, Hamburg 1998.

- Bernauer, James William: Michel Foucault's Force of Flight: Toward an Ethics for Thought, Atlantic Highlands (NJ) 1992.
- Bielsa Drotz, Antonio: Función y relevancia de la antropología en la ética formal de Kant, in: Pensamiento, 2000, S. 379-398.
- Bollnow, Otto Friedrich: Heideggers neue Kehre, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 2, 50, 1949, S. 113-128.
- Boullant, François: Michel Foucault et les prisons, Paris 2003.
- Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg 1999 (Kant-Forschungen 10).
- Brandt, Reinhard: Die Leitidee der Kantischen Anthropologie und die Bestimmung des Menschen, in: Rainer Enskat (Hg.): Erfahrung und Urteilskraft, Würzburg 2000, S. 27-40.
- Brinkmann, Malte: Das Verblässen des Subjekts bei Foucault: Anthropologische und bildungstheoretische Studien, Weinheim 1999.
- Bürger, Peter: Ursprung des postmodernen Denkens, Weilerswist 2000.
- Caputo, John D.: On Not Knowing Who We Are: Madness, Hermeneutics, and the Night of Truth in Foucault, in: John D. Caputo / Mark Yount (Hg.): Foucault and the Critique of Institutions, University Park, Pennsylvania 1993, S. 233-262.
- Daumézon, Georges: Lecture historique de „l'Histoire de la folie“, in: Henry Ey (Hg.): La conception idéologique de „l'histoire de la folie“ de Michel Foucault (Journées annuelles fr l'Evolution Psychiatrique, Toulouse, 6-7 Décembre 1969), Bd. 2, Toulouse 1971, S. 227-241 (Evolution psychiatrique 36).
- Davila, Jorge, Gros, Frédéric: Michel Foucault. Lector de Kant, Mérida (VE) 1998.
- Defert, Daniel: Chronologie, in: Daniel Defert / François Ewald (Hg.): Michel Foucault - Dits et écrits 1: 1954 - 1969, Paris 1994, S. 13-64.
- Deleuze, Gilles: Foucault, Frankfurt a. M. 1992.
- Dembowski, Gerd: Foucaults Trautänze: Assoziationen zu Traum und Existenz, in: Marvin Chlada / Gerd Dembowski (Hg.): Das Foucaultsche Labyrinth: eine Einführung, Aschaffenburg 2002, S. 201-213.
- Derrida, Jacques: Cogito et histoire de la folie, in: Revue de métaphysique et de morale (4), 1963, S. 460-494.
- Derrida, Jacques: Etre juste avec Freud, in: Elisabeth Roudinesco (Hg.): Penser la folie: essais sur Michel Foucault, Paris 1992, S. 141-195.
- Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul: Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago 1983.

- Eribon, Didier: Michel Foucault: Eine Biographie, Frankfurt a. M. 1991.
- Eribon, Didier: Michel Foucault und seine Zeitgenossen, München 1998.
- Fimiani, Mariapaola: Foucault et Kant: critique - clinique - éthique, Paris 1998.
- Fimiani, Mariapaola: Foucault: Rewriting Kant, in: Philosophical Inquiry: International Quarterly 1 (21), 1999, S. 99-120.
- Flynn, Thomas: Foucault's Mapping of History, in: Gary M. Gutting (Hg.): The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge 1994, S. 28-46.
- Forrester, John: Michel Foucault and the History of Psychoanalysis, in: John Forrester: The Seductions of Psychoanalysis: Freud, Lacan and Derrida, Cambridge 1990, S. 286-316.
- Fraser, Nancy: Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung, in: Axel Honneth / Martin Saar (Hg.): Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, Frankfurt a.M. 2003, S. 239-258.
- Frietsch, Ute: Michel Foucaults Einführung in die Anthropologie Kants, in: Paragrana: internationale Zeitschrift für historische Anthropologie 2 (11), 2002, S. 11-35.
- Gearhart, Suzanne: The Taming of Michel Foucault: New Historicism, Psychoanalysis, and the Subversion of Power, in: New Literary History: A Journal of Theory and Interpretation (28.3), 1997, S. 457-480.
- Gehring, Petra: Foucault - Die Philosophie im Archiv, Frankfurt a. M. 2004.
- Geisenhanslüke, Achim: Wahnsinn und Gesellschaft, in: Clemens Kammler / Rolf Parr / Ulrich Johannes Schneider u. a. (Hg.): Foucault-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart 2008, S. 18-31.
- Gelhard, Andreas: Unvernunft, Un-wahrheit, Unzeit: Foucault, Blanchot und die Geschichte des Wahnsinns, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1, 2000, S. 48-62.
- Gelhard, Andreas: Foucault und die Malerei, in: Marcus S. Kleiner (Hg.): Michel Foucault: eine Einführung in sein Denken, Frankfurt a. M. 2001, S. 239-260.
- Gordon, Colin: Histoire de la folie: An unknown Book by Michel Foucault, in: Arthur Still / Irving Velody (Hg.): Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's „Histoire de la folie“, London 1992, S. 19-44.
- Gordon, Colin: History of Madness, in: Christopher Falzon / Timothy O'Leary / Jana Sawicki (Hg.): A Companion to Foucault, Chichester 2013, S. 84-103.
- Grace, Wendy: Foucault and the Freudians, in: Christopher Falzon / Timothy O'Leary / Jana Sawicki (Hg.): A Companion to Foucault, Chichester 2013, S. 226-242.
- Gros, Frédéric: Foucault et la folie, Paris 1997.

- Gutting, Gary M.: Foucault and the History of Madness, in: Gary M. Gutting (Hg.): The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge 1994, S. 47-70.
- Hacking, Ian: Dérison, in: James Faubion (Hg.): Foucault Now, Cambridge 2014, S. 38-51.
- Hampe, Michael: Kritik und Spekulation: Zu Deweys Konzeption moderner Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (1), 2001, S. 133-149.
- Hampe, Michael: Erkenntnis und Praxis: Zur Philosophie des Pragmatismus, Frankfurt a. M. 2006.
- Hemminger, Andrea: Kritik und Geschichte: Foucault - ein Erbe Kants?, Berlin 2004 (Monographien zur philosophischen Forschung 285).
- Hetzel, Andreas: Zum Vorrang der Praxis: Berührungspunkte zwischen Pragmatismus und kritischer Theorie, in: Andreas Hetzel / Jens Kertscher / Marc Rölli (Hg.): Pragmatismus: Philosophie der Zukunft?, Göttingen 2008, S. 17-57.
- Hildebrand, David L.: The Neopragmatist Turn, in: Southwest Philosophy Review 19 (1), 2003, S. 67-69.
- Jäger, Christian: Michel Foucault, das Ungedachte denken: Eine Untersuchung der Entwicklung und Struktur des kategorischen Zusammenhangs in Foucaults Schriften, München 1994.
- Jörissen, Benjamin: Anthropologische Absichten, pragmatische Hinsichten: Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ und ihr Bezug zur Anthropologie des Pragmatismus, in: Paragrana: Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie 2 (11), 2002, S. 153-176.
- Kehm, Barbara M.: Redesex und Geschlechtsschweigen. Foucaults Verhältnis zur Psychoanalyse, in: Kulturrevolution: Zeitschrift für angewandte Diskurstheorie (35), 1997, S. 87-95.
- Kertscher, Jens: Der Neopragmatismus als Erbe des klassischen Pragmatismus?, in: Andreas Hetzel / Jens Kertscher / Marc Rölli (Hg.): Pragmatismus: Philosophie der Zukunft?, Göttingen 2008, S. 58-85.
- Koopman, Colin: Pragmatism as Transition: Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty, New York 2009.
- Koopman, Colin: Dewey with Foucault against Weber, in: Paul Fairfield (Hg.): John Dewey and Continental Philosophy, Illinois 2010, S. 194-218.
- Koopman, Colin: Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity, Bloomington 2013.
- Künzel, Werner: Foucault liest Hegel: Versuch einer polemischen Dekonstruktion dialektischen Denkens, Frankfurt a. M. 1985.

- Lacapra, Dominick: Foucault, History and Madness, in: Arthur Still / Irving Velody (Hg.): Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's „Histoire de la folie“, London 1992, S. 78-85.
- Lagrange, Jacques: Lesarten der Psychoanalyse im Foucaultschen Text, in: Marcelo Marques (Hg.): Foucault und die Psychoanalyse: Zur Geschichte einer Auseinandersetzung, Tübingen 1990, S. 11-74.
- Lane, Christopher: The Experience of the Outside: Foucault and Psychoanalysis, in: Jean-Michel Rabaté (Hg.): Lacan in America, New York 2000, S. 309-347.
- Lang, Hermann: Die Sprache und das Unbewusste: Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1993.
- Lehmann, Karl: Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers: Versuch einer Ortsbestimmung, Mainz, Freiburg i. Br. 1962.
- Lemke, Thomas: Gouvernementalität und Biopolitik, Wiesbaden 2007.
- Lemke, Thomas: Begriffe und Konzepte: Gouvernementalität, in: Clemens Kammler / Rolf Parr / Ulrich Johannes Schneider u. a. (Hg.): Foucault-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart 2008, S. 260-263.
- Lemoine, Simon: Le corps discipliné produit-il un sujet obéissant? „Anatomie politique“ et „docilité-utilité“ dans „Surveiller et Punir“ de Michel Foucault, in: Revue Laura, 2013.
- Lorenzini, Danièle, Sforzini, Arianna: Introduction: L'Histoire de la folie dans l'œuvre de Foucault, in: Danièle Lorenzini / Arianna Sforzini (Hg.): Un demi-siècle d'histoire de la folie: Suivi de Foucault en Italie, Paris 2013, S. 9-34.
- Macdonald, Michael: Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England, in: Peter Burke (Hg.): Critical Essays on Michel Foucault, Cambridge 1992, S. 42-70 (Critical Thought Series 2).
- Macey, David: The Lives of Michel Foucault: A Biography, New York 1993.
- Macherey, Pierre: Foucault lecteur de Roussel: la littérature comme philosophie, in: Pierre Macherey (Hg.): A quoi pense la littérature?: exercices de philosophie littéraire, Paris 1990, S. 177-191.
- Macherey, Pierre: De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault, in: Georges Canguilhem: philosophe, historien des sciences: actes du colloque (6-7-8 décembre 1990), Paris 1993, S. 286-294.
- Marti, Urs: Michel Foucault, München 1999.
- McCarthy, Thomas: The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School, in: Political Theory: An International Journal of Political Philosophy (18), 1990, S. 437-469.

- Midelfort, Erik H. C.: Madness and Civilization in Early Modern Europe: A Reappraisal of Michel Foucault, in: Peter Burke (Hg.): Critical Essays on Michel Foucault, Cambridge 1992, S. 28-41 (Critical Thought Series 2).
- Midelfort, Eric: Reading and Believing: On the Reappraisal of Michel Foucault, in: Arthur Still / Irving Velody (Hg.): Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's „Histoire de la folie“, London 1992, S. 105-109.
- Miller, Jacques-Allain: Michel Foucault et la psychanalyse, in: Michel Foucault, philosophe: rencontre internationale, Paris, 9-11 janvier 1988, Paris 1989, S. 77-82.
- Moreno Pestaña, José Luis: En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe, Bellecombe-en-Bauges 2006.
- Moreno Pestaña, José Luis: Foucault, la gauche et la politique, Paris 2010.
- Murphy, Murray G.: Kant's Children: The Cambridge Pragmatists, in: Transactions of the Charles S. Peirce Society 4 (1), 1968, S. 3-33.
- O'Leary, Timothy: Foucault, Dewey, and the Experience of Literature, in: New Literary History 36 (4), 2005, S. 543-557.
- Pagel, Gerda: Lacan zur Einführung, Hamburg 1989.
- Philo, Chris: „A Great Space of Murmuring“: Madness, Romance and Geography, in: Progress in Human Geography 2 (37), 2012, S. 167-194.
- Piel, Jean: Foucault à Uppsala, in: Critique 471-472, 1986, S. 748-752.
- Pillen, Angelika: Hegel in Frankreich: Vom unglücklichen Bewusstsein zur Unvernunft, Freiburg Breisgau 2003.
- Pillen, Angelika: Referenzautoren: G.W.F. Hegel und Karl Marx, in: Clemens Kammler / Rolf Parr / Ulrich Johannes Schneider u. a. (Hg.): Foucault-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung, Stuttgart 2008, S. 169-172.
- Pinguet, Maurice: Die Lehrjahre, in: Wilhelm Schmid (Hg.): Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt a. M. 1991, S. 41-50.
- Porter, Roy: Foucault's Great Confinement, in: Arthur Still / Irving Velody (Hg.): Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's „Histoire de la folie“, London 1992, S. 119-125.
- Postel, Jacques, Quérel, Claude: Nouvelle histoire de la psychiatrie, Paris 1994.
- Quérel, Claude: Faut-il critiquer Foucault?, in: Elisabeth Roudinesco (Hg.): Penser la folie: Essais sur Michel Foucault, Paris 1992, S. 81-103.
- Raulff, Ulrich: Der Souverän des Sichtbaren. Foucault und die Künste - eine Tour d'horizon, in: Peter Gente (Hg.): Foucault und die Künste, Frankfurt a. M. 2004, S. 9-22.

- Reynolds, Joan M.: „Pragmatic Humanism“ in Foucault's Later Work, in: *Canadian Journal of Political Science*, 2004, S. 951-977.
- Roedig, Andrea: *Foucault und Sartre: die Kritik des modernen Denkens*, Freiburg i. Br. 1997.
- Rölli, Marc: Pragmatismus in Frankreich. Zur Aktualität einer anderen Rezeptionslinie, in: Andreas Hetzel / Jens Kertscher / Marc Rölli (Hg.): *Pragmatismus: Philosophie der Zukunft?*, Göttingen 2008, S. 86-120.
- Rölli, Marc: Sein-Sollen und Sein-Können. Zur Kantischen Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Valerio Rohden (Hg.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des 10. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. 5, New York 2008, S. 75-86.
- Rorty, Richard: Thugs and Theorists: A Reply to Bernstein, in: *Political Theory: An International Journal of Political Philosophy* 4 (15), 1987, S. 564-580.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M. 1995.
- Rorty, Richard: Pragmatism, in: *International Journal of Psycho-Analysis* 81 (4), 2001, S. 819-825.
- Rorty, Richard: *Hoffnung statt Erkenntnis - Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*, Wien 2013.
- Salem-Wiseman, Jonathan: Heidegger's Dasein and the Liberal Conception of the Self, in: *Political Theory: An International Journal of Political Philosophy* 4 (31), 2003, S. 533-557.
- Sarasin, Philipp: „Une analyse structurale du signifié“. Zur Genealogie der Foucaultschen Diskursanalyse, in: Franz X. Eder (Hg.): *Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen*, Wiesbaden 2006, S. 115-130.
- Sarasin, Philipp: Unternehmer seiner selbst, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3 (55), 2007, S. 473-493.
- Sarasin, Philipp: Die Sprache des Fehlers: Foucault liest Canguilhem (und Darwin), in: Ernst Müller / Falko Schneider (Hg.): *Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften: Zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte*, Berlin 2008, S. 165-174.
- Sarasin, Philipp: *Darwin und Foucault: Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie*, Frankfurt a. M. 2009.
- Sarasin, Philipp: Smallpox Liberalism: Michel Foucault und die Infektion, in: Claus Pias (Hg.): *Abwehr: Modelle - Strategien - Medien*, Bielefeld 2009, S. 27-38.
- Sarasin, Philipp: „Überleben“. Ein Darwinscher Begriff am Rand des Foucaultschen Textes, in: Falko Schmieder (Hg.): *Überleben: Historische und aktuelle Konstellationen*, Paderborn 2011, S. 345-358.

- Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg 2012.
- Sarasin, Philipp: Vom „Wissen“ zur „Wahrheit“. Foucaults „Geschichte der Wahrheit im Okzident“ in den Vorlesungen von 1979-1980, in: foucaultblog, 8. September 2014, <<http://dx.doi.org/10.13095/uzh.fsw.fb.58>> [Stand: 29.08.2015].
- Schäffner, Wolfgang: From Psychiatry to History of Madness: Michel Foucault's Analysis of Power Technologies, in: Eric J. Engstrom / Matthias M. Weber / Paul Hoff (Hg.): Knowledge and Power: Perspectives in the History of Psychiatry (Selected Papers from the 3rd Triennial Conference of the European Association for the History of Psychiatry (EAHP), 11-14 September 1996), Munich, Germany, Berlin 1999, S. 13-24.
- Schneider, Ulrich J.: Foucault und Heidegger, in: Marcus S. Kleiner (Hg.): Michel Foucault: eine Einführung in sein Denken, Frankfurt a. M. 2001, S. 224-238.
- Schneider, Ulrich J.: Michel Foucault, Darmstadt 2004.
- Scully, Andrew: A Failure to Communicate? On the Reception of Michel Foucault's *Histoire de la Folie* by Anglo-American Historians, in: Arthur Still / Irving Velody (Hg.): Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's „*Histoire de la folie*“, London 1992, S. 150-166.
- Seigel, Jerrold: Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary, in: *Journal of the History of Ideas* 51 (2), 1990, S. 273-299.
- Seitter, Walter: Ein Denken im Forschen. Zum Unternehmen einer Analytik bei Michel Foucault, in: *Philosophisches Jahrbuch* (87), 1980, S. 340-363.
- Seitter, Walter: Nachwort, in: Walter Seitter (Hg.): *Traum und Existenz*, Bern 1992, S. 137-148.
- Serres, Michel: *Kommunikation*, Berlin 1991 (Hermes 1).
- Sforzini, Arianna: La présence du théâtre dans *Histoire de la folie*, in: Danièle Lorenzini / Arianna Sforzini (Hg.): *Un demi-siècle d'Histoire de la folie: Suivi de Foucault en Italie*, Paris 2013, S. 55-76.
- Sheridan, Alan: *Michel Foucault: The Will to Truth*, London 1980.
- Swain, Gladys: *Le sujet de la folie: Naissance de la psychiatrie*, Toulouse 1977.
- Taureck, Bernhard H. F.: Foucault im Kontext der französischen Philosophie, in: Marvin Chlada / Gerd Dembowski (Hg.): *Das Foucaultsche Labyrinth: Eine Einführung*, Aschaffenburg 2002, S. 178-187.
- Verdès-Leroux, Jeannine: *Au service du parti: le parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*, Paris 1983.
- Visker, Rudi, Leilich, Joachim: *Michel Foucault: Genealogie als Kritik*, München 1991.

- Weaver, William G.: Dewey or Foucault? Organization and Administration as Edification and as Violence, in: *Organization* 4 (1), 1997, S. 31-48.
- Webb, David: *Foucault's Archaeology: Science and Transformation*, Edinburgh 2013.
- Whitebook, Joel: Freud, Foucault und der „Dialog mit der Unvernunft“, in: *Psyché* (4), 1998, S. 505-544.
- Widmer, Peter: *Subversion des Begehrens: Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*, Wien 2007.
- Wiechens, Peter: *Bataille zur Einführung*, Hamburg 1995.
- Windschuttle, Keith: Foucault as Historian, in: Robert Nola (Hg.): *Foucault*, London, Portland (OR) 1998, S. 5-35.

Lebenslauf des Verfassers

* 27. Mai 1977 in Zürich

1984-1990 : Primarschule in Adliswil

1990-1997 : Gymnasium Typus B in Zürich (Freudenberg)

1997-1999 : Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Zürich (lic. I.)

1999-2006 : Studium der Allgemeinen Geschichte, Informatik und
Publizistikwissenschaft an der Universität Zürich

2008-2015 : Doktoratsstudium in Allgemeiner Geschichte an der Universität Zürich

2008-2011 : Mitglied des Graduiertenkollegs „Geschichte des Wissens“ an der ETH und
Universität Zürich (als Stipendiat des Schweizerischen Nationalfonds)